

المصادر الأساسية في علم الاجتماع

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة فؤاد الأول

فلسفة وجيست كونت

تأليف
ليفتي بريل

نقله إلى العربية وقدم له

الدكتور السيد محمد بدوي

أستاذ علم الاجتماع المساعد بجامعة
فاروق الأول

دكتور محمود قاسم

أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة
فؤاد الأول

ملتزم الطبع والشر
مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (عمارة التبريد سابقا)

(صباحي وشركاه)

المصادر الأساسية في علم الاجتماع
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة فؤاد الأول

فلسفة أوجيست كونت

تأليف
ليفي بريل

نقله إلى العربية وقدم له

الدكتور السيد محمد بدوي

أستاذ علم الاجتماع المساعد بجامعة
فاروق الأول

دكتور محمود قاسم

أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة
فؤاد الأول

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٩٥٠ شارع محمد علي (مما يليه سابقا)
(صبيح وشركاه)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الترجمة (*)

- ١ -

تعد حياة « أوجيست كونت » مثالا لما يعانيه المصلحون ورجال التفكير الحر من ظلم واضطهاد على يد العناصر الرجعية . فقد عاش طيلة حياته فقيرا مغمورا ، على الرغم مما أفهم به قلبه من حب البشرية والرغبة في الكفاح حتى يكتب النصر لأسمى المبادئ الإنسانية .

ولد في موبيليه بجنوب فرنسا سنة ١٧٩٨ من والدين متوسطي الحال . وقد اشتهرت والدته بتدينها ، كما كانت ذات عاطفة رقيقة . فورث عنها « كونت » طيبة القلب التي جعلته يصبو إلى تحقيق الوحدة الدينية بإنشاء ما أطلق عليه اسم ديانة الإنسانية . وقد لازمته أمه في أيام محنته وكانت تصلي من أجله . وقد بدأ « كونت » دراسته الثانوية في التاسعة من عمره ، وأتجه في أول الأمر اتجاهها أدبيا ، فكان ينال دائما الجائزة الأولى في الشعر والخطابة . وقد وهبه الله ذاكرة خارقة ، فكانت تكفيه قراءة واحدة لاستظهار ما يقرأ . وكان إلى جانب ذلك متوقدا الذكاء ذا مقدرة عجيبة على الدرس والتحصيل . ولما أدرك الخامسة عشرة من عمره ترك شعبة الآداب والتحق بشعبة الرياضيات البحتة ، فاجتاز امتحانها بنجاح ، واتخذ الأهبة لدخول مسابقة مدرسة الهندسة الحربية العليا . ولكن سنة لم تكن قد تجاوزت السادسة عشرة ، فاضطر إلى الانتظار سنة أخرى . ثم تقدم للمسابقة في أغسطس سنة ١٨١٢ ، فكان في مقدمة الناجحين . وكانت

(*) ترجم الدكتور محمود قاسم السكتاين الأول والثاني ، والدكتور السيد محمد بدوي السكتاين الثالث والرابع .

المدرسة تزخر في ذلك الحين بعدد كبير من العلماء الممتازين ، فأفاد « كونت » من دراسته فائدة كبرى ، وكان يقبل على العمل بلذة وشغف . ولكنه كان أيضا كثير العبث واللهو في أوقات فراغه . فهو وإن كان دائماً في طليعة رفاقه في الدرس والتحصيل إلا أنه لم يكن أبداً في المؤخرة عند ما يتسع المجال للمرح والتفريغ . وكان يغلو أحياناً في مجونه إلى درجة أن قائد المدرسة اضطر مرة إلى تجريده من رتبة « جاويز » التي حصل عليها وقت دخوله إلى المدرسة .

وما كاد يستقر في دراسته حتى اضطربت فرنسا وأوروبا كلها لنبا هرب « نابليون » من جزيرة « إلبا » ونزوله في « طولون » بمساعدة بعض قواده السابقين . وكان « كونت » من أشد الشباب حماساً لذلك الحادث ومن أوائل المستقبلين للأمبراطور عند زيارته للمدرسة لاختيار بعض الضباط . وقد أظهر رغبته في التطوع في جيش الشمال ولكن ما كاد يعد نفسه للرحيل حتى فوجئ بهزيمة « واترلو » ، ودخول الحلفاء إلى باريس ، وعودة « لويس الثامن عشر » . وكان من الطبيعي أن توضع مدرسة الهندسة الحربية في القائمة السوداء لما أظهرته من شعور نحو عودة « نابليون » . وظلت السلطات تتربص الفرص لإغلاق المدرسة وتشريد طلبتها حتى سُنحت لها الفرصة المواتية حين شكّا طلبة السنة الأولى من أحد المعيدن لسوء معاملته لهم . وبعد عدة مصادمات بينه وبين الطلبة أرسل إليه « كونت » إنذاراً وقع عليه مع بعض إخوانه يقول له فيه : « سيدى إنه ليعز علينا أن نتخذ مثل هذه الإجراءات الأليمة مع طالب قديم من مدرستنا . ومع ذلك فإننا نطلب إليك بالخاص ألا تضع قدمك بعد اليوم في المدرسة . » وقد انتهزت الحكومة فرصة هذا الشغب وأمرت بإغلاق المدرسة وتسريح الطلبة . فعاد « كونت » إلى « موبلييه » مسقط رأسه ، وأرسل وزير الداخلية في أثره خطاباً إلى محافظ الإقليم يطلب إليه مراقبته عن كثب . ولكن لم يجد المحافظ في سلوك « كونت » ما يأخذه عليه ؛ بل يسر له طريق العودة إلى باريس عندما أراد ذلك . وما كاد يعود إلى العاصمة حتى شرع يبحث عن عمل يعيش منه ، بدلاً من أن يظل عالة على والديه . فمقد العزم على إعطاء دروس خصوصية . وقد عيرض

عليه أن يكون مدرساً للرياضة في الولايات المتحدة ، ولكن لم يتم تنفيذ هذا الاقتراح . ثم بدت له بارقة أمل أخرى للتقدم في مسابقة عقدت لاختيار بعض المدرسين لمدرسة الهندسة التي تخرج فيها ، ولكنه أعرض عن الدخول في هذه المسابقة ؛ إذ كان على يقين من رفض طلبه نظراً لآرائه السياسية . ولم يمنعه البحث عما يقوم بأوده عن متابعة الدرس والتحصيل ، فدرس آراء كثير من الفلاسفة ، ومنهم « منتسكيو » . وفي ذلك الحين كتب مقالة سياسية عنوانها : « آرائى — Mes réflexions » كما ساعد في تحرير مقالات أخرى عن حرية الصحافة .

ولم يكن ضيق العيش حائلاً دونه ودون البحث عن المتعة واللهو . فكان يخرج في كثير من الأحيان إلى حدائق « پاليه رويال — Palais Royal » حيث تكثر الغانيات . وهناك عرف « كارولين ماسان » التي اتخذها زوجاً له فيما بعد .

وبعد سنة ١٨١٧ ذات أهمية حاسمة في تاريخ حياته . ففيها قابل « سان سيمون » أحد دعاة المذهب الاشتراكي في القرن التاسع عشر والذي اشتهر بآرائه ونزعته في صالح العمال . وكان « كونت » يميل إلى هذه الأفكار الثورية . فسرطان ما توطدت العلاقة بينه وبين « سان سيمون » . وخرج من حضرته وهو يلهج بالثناء على سمة اطلاعه وعمق تفكيره ونزعته إلى التجديد . وقد تركت هذه المقابلة في نفس « سان سيمون » نفس الأثر ، فاهتم بأن يكون « كونت » في زمرة أصحاب مذهب الصناعة « L'industrie » ، وعهد إليه بكتابة الجزء الثالث من تعاليم « سان سيمون » ، كما ساهم في كثير من الأجزاء الأخرى . ثم أخذت شخصيته وآراؤه الخاصة تظهر شيئاً فشيئاً ، وتتخذ لها طريقاً آخر يختلف عن مذهب أستاذه . فكان ذلك سبباً في أن دبت القطيعة بينهما فانفصل كل منهما عن صاحبه .

وثمة شيء آخر كان له أثر كبير في حياته فقد سبق أن قلنا أنه قابل « كارولين ماسان » في « پاليه رويال » وظل يتردد عليها حيناً بعد حين . وبالرغم من ماضيها

السيء حاول « كونت » تقويمها وإرشادها إلى حياة شريفة ثم تزوجها بعد ذلك . وقد عارضت أسرته هذا الزواج معارضة شديدة ولم يكن « كونت » في مركز مادي يسمح له بهذا الزواج ؛ لأنه كان في ذلك الوقت دون عمل بعد أن ترك « سان سيمون » ، وقد حرم طبعاً من مساعدة أسرته . ولم يكن ما يكسبه من الدروس القليلة التي كان يعطيها كافياً في سد الحاجات الضرورية لبيته .

وقد كانت الأسس الفلسفية لمذهبه الوضعي قد اختمرت في ذهنه ، فأخرج كتابه عن التفكير الوضعي ، فأحدث هذا الكتاب ضجة في محيط الفلسفة ، وانتهالت عليها التهاني من كل جانب مما جعله يشعر بقيمة آرائه وشخصيته ، وأخذ يحس إحساساً عميقاً بأن ذهنه يضطرم بأفكار جديدة لم يطرّقها أحد من قبل ، فغدا يحقّ للدروس التي كان يعطيها ، وجمع أمره على تنظيم محاضرات في الفلسفة الوضعية .

وفي ١٢ إبريل سنة ١٨٢٦ بدأ هذه المحاضرات في منزله ، وكان عدد المجتمعين أقل مما كان يأمل ولكنهم كانوا جميعاً من الطبقة المثقفة . ونجحت هذه المحاضرة نجاحاً كبيراً . وعندما عاد المعجبون به إلى استماع محاضراته الثالثة فوجئوا بما علموه من مغادرته لباريس . ويرجع سبب ذلك إلى ما انتابه من خبل في عقله على أثر الجهود الشاق الذي كان يبذله في إعداد محاضراته ، فضلاً عما كان يعانيه من صعوبات مالية منذ أمد طويل . وهنا يتجلى عطف والدته ، فقد تجشمت المصاعب رغم مرضها وسنها المتقدمة ؛ إذ كانت قد أدركت الثانية والسبعين من عمرها . فجاءت إلى باريس لتكون على مقربة من ابنها ، وظلت تحيطه بعنايتها حتى عاد إلى حالته الطبيعية ، فأخذته معها إلى « موبلييه » ليتم بها مرحلة النقاهة . ولم يعد « كونت » إلى نشاطه العلمي إلا في يناير سنة ١٨٢٩ . فأخذ يتابع إلقاء دروسه في « الفلسفة الوضعية » في مسكنه بشارع « سان جاك » على مقربة من السربون . وكان يتردد على سماعها كثير من علماء النفس وعلماء الطبيعة في ذلك الوقت . وفي السنة التالية نظم محاضرة عامة في أحد مسارح باريس ، لكي يعرض على الجمهور مبادئه وآراءه الفلسفية . وفي هذه السنة نفسها طبع المجلد الأول من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive »

وقد احتوى هذا الكتاب بعد تمامه على ستة مجلدات . ثم نظم دروساً أخرى بالمجان في مبادئ علم الفلك ، واستمر يلقاها مدة سبعة عشر عاماً وفيما بعد ، أدمجت هذه الدروس في « الموسوعة الفلسفية لعلم الفلك الشعبي ^(١) » .

وفي سنة ١٨٣١ رشح « كونت » نفسه لأحد كراسي التدريس بمدرسة الهندسة ، وقد اضطر إلى ذلك بسبب حاجته الملحة إلى المال . ولكنه لم يحظ إلا بوظيفة معيد ، وما كان ذلك ممكناً إلا بعون أحد الأساتذة وتركيبته لطلبه . وكان المرتب تافهاً لا يفي بسد حاجته ، فعمد ، لشداد العجز في موارده ، إلى إعطاء بعض الدروس في معهد علمي آخر . ثم جاهد جهاداً كبيراً لإنشاء كرسي لتاريخ العلوم الرياضية والفلسفية في « الكوليج دي فرانس » . ولكن « جيزو » الوزير الرجعي في ذلك العصر كان يرفض هذا الاقتراح دائماً .

وفي سنة ١٨٣٤ انفجر مخرج الثورة في أنحاء فرنسا تحت ضغط الظلم والحكم الرجعي ، فقبضت الحكومة على مائة وخمسين شخصاً وقدمتهم للمحاكمة . وكان طبيعياً أن يختار هؤلاء للدفاع عنهم محامين من الجمهوريين ، وقد وكل « كونت » للدفاع عن أحد هؤلاء المتهمين . ولكنه لم يترافع أمام المحكمة لأن موكله استطاع الهرب من السجن قبل موعد الجلسة . ولم تنس الحكومة الدور الذي أراد « كونت » القيام به في هذه القضية . ولذا لما رشح نفسه لكرسي الهندسة رفض طلبه على الرغم من اعتراف مدير المدرسة بمكانته العلمية وبقيمة أبحاثه . وتكرر تقدمه لشغل منصب الأستاذية ، ولكن كان الفشل حليفه في كل مرة . وكان يعزو ذلك من جانبه إلى الروح الرجعية التي كانت تسيطر على عقول من يدهم الأمر ونظرتهم بعين الريبة والشك إلى مبادئه في الفلسفة الوضعية .

على أنه استطاع بفضل مؤلفاته وجهاده الذي لا ينقطع أن يكفل لنفسه ولأسرته مستوى لا بأس به . ولكن زوجته « كارولين » كانت شديدة الطموح وكانت تأمل أن ترى زوجها في أرفع المناصب يحف به الجاه والثروة وألقاب الشرف . فلما لم تصب من ذلك شيئاً أخذت تشبم بحياتها ، وتغادر المنزل لأتفه

(1) Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844.

الأسباب ، وتكرر ذلك مراراً ، وكان « كونت » يعفو عنها في كل مرة .
ولسكنها غادرت المنزل نهائياً في سنة ١٨٤٢ ؛ لأن زوجها أفهمها أنها إذا تركت
المزمل فلن تعود إليه ثانية . ثم توالى على « كونت » سلسلة من المحن ، ففقد
وظيفته كمتجن في مدرسة الهندسة ، كما استغنى المعهد العلمى عن خدماته . فحرم
بذلك من كل مورد للرزق . ولم ينقذه من الموت جوعاً إلا تبرع بعض أغنياء
الإنجليز له ببضعة آلاف من الفرنكات بفضل الدعاية التى قام بها « جون ستيوارت
مل » من أجله . فقد كان من أشد الناس حماسة لآرائه ومبادئه . ونفذ هذا المبلغ
في بضعة شهور . وطلب « كونت » إلى « ستيوارت مل » أن يتدخل مرة ثانية
لدى أصدقائه لكي يعاودوا مبرتهم . ولكن لم يرتفع المبلغ فى هذه المرة إلى أكثر
من بضع مئات من الفرنكات قبلها « كونت » ، وهو يتألم لما وصل إليه الأغنياء
من تحرر من كل تبعة أخلاقية يزكون بها ما يحصلون عليه من ثروات ضخمة .
وأخيراً هياً الله له من أمره رشداً ، فأخذ أحد أبناء بلده بيده ، وانتصر لآرائه .
وكان ذلك على إثر طبع « الموسوعة الفلسفية لعلم الفلك » سنة ١٨٤٤ . وقد قدم
لها « كونت » بمقال عن التفكير الوضعى . فأثار هذا المقال إعجاب الكثيرين ،
وعلى رأسهم العالم « ليتريه - Littré » عضو الأكاديمية ، فكتب فى جريدة
ال National عدة مقالات كلها ثناء ومدح فى « كونت » ، وتردد صداها فى
كل مكان . ولم يكتب بذلك ؛ بل فتح باب الاكتتاب لضمان العيش لمؤسس
الفلسفة الوضعية ، وكون لذلك جماعة أنصار الفلسفة الوضعية .

وفى ذلك الوقت بدأت فصول المأساة العاطفية التى تركت أثراً عميقاً فى حياة
« كونت » ، وصيغت آراءه بصيغة جديدة جعلتها أشبه أن تكون رسالة دينية .
فقد التقى فى منزل أحد تلاميذه القدماء بسيدة استرعت اهتمامه منذ اللحظة الأولى .
وكانت هذه السيدة الشابة هى مدام « كلوتيلد دى قو » . وكانت زوجاً لرجل
صدر ضده حكم العدالة لتبديده فى لعب الميسر بعض المال الذى اختلسه فى أثناء
عمله . وكانت هذه السيدة تبلغ من العمر حينئذ ك ثلاثين عاماً ، وقد وصفها
« كونت » بقوله « إن وجهها قد أشرق من فرط ذلك الجمال الرقيق الذى يسبغه

مرض الصدر على كل من يضره قتلها . « وكانت كلوتيلد من هواة الأدب ، وتشغل وقتها أحياناً بكتابة بعض القصص الصغيرة . فأغارها « كونت » بعض الكتب الطريفة . وتمدد لقاؤها بعد ذلك إلى أن كان شهر مايو سنة ١٨٤٥ فاعترف لها بما يكنه لها من عاطفة مشبوبة . واتصلت بينهما سلسلة من الرسائل . ولم تكن « كلوتيلد » تستطيع مبادلتها عاطفة بماطفة ، فاستسلم « كونت » لما فرضه عليه القدر من حظ عار ، وقبل أن يكون إلى جانبها صديقاً غلصاً . وتحولت العلاقة بينهما شيئاً فشيئاً إلى نوع من الامتزاج الفكري ، وكان « كونت » يعبد هذه المرأة ويقدرها تقديساً حقيقياً . وقد انطلقت هذه العاطفة في شكل جامع بعد وفاتها ؛ إذ ماتت بين ذراعيه في أبريل سنة ١٨٤٦ . وعندئذ أصبح كل ما كانت تملكه موضع عبادة وتقديس . ثم أخذت عاطفته هذه مكاناً بين آرائه الفلسفية ونظرياته الاجتماعية فاحتلت المرأة في كتاباته مكاناً لم يكن يقدره لها من قبل ، واندفع بعد وفاة « كلوتيلد » في إتمام رسالته ، ووهب حياته بأسرها لعمله . ولكن ذكرى معبودته كانت ماثلة أمام عينيه في كل لحظة . ولحرصه على تخليد ذكراها وعلى إدماج تلك الفترة الحسنة من حياته في مذهبه الفلسفي كتب إحدى عشرة رسالة فلسفية في ديانة الإنسانية جعلها على هيئة حوار بين امرأة وبين راهب يمثل الإنسانية .

وعاش « كونت » بعد هذه المأساة حياة كلها زهد وتقشف ؛ بل وطد نفسه على أن يمحي من أجل الآخرين ، وأصبح كل من يراه يعجب لما طبعت عليه نفسه من رقة الإحساس وفيض الحنان والعطف حتى لقد تساءل بعضهم إذا ما كانت رقة العاطفة لديه تفوق ما أمتاز به من حدة الذكاء وسعة الاطلاع . وفي أيامه الأخيرة وجه همه إلى التوفيق بين أنصار الكاثوليكية وأنصار المذهب الوضعي ، وأراد أن يكون من الفريقين جهة واحدة ضد العناصر الثورية . ولكن الداء الذي كان يشكو منه منذ زمن بعيد — وهو في الغالب قرحة في المعدة — كان يتفاقم فلم يستطع تحقيق آماله . وفي ليلة ٥ ديسمبر سنة ١٨٧٥ انتابته أزمة حادة أودت بحياته ، بعد أن تزود بنظرة أخيرة ألقاها على ما احتفظ به من ذكرى « كلوتيلد » .

وقد اختار في وصيته المكان الذي يدفن فيه . وأوصى أن توضع على جانبي قبره لوحتان تذكاريتان : إحداهما على يمينه وتحمل اسم « كلوتيلد دى فو » رفيقة « أوجيست كونت » الأبدية ، والأخرى على يساره وتحمل اسم والدته مثال الأم المطوف الوفية . كذلك أوصى أن يكون قبره غاية في البساطة ، وأن يكتب عليه شعار المذهب الوضعي وهو :

الحب مبدأنا ، والنظام قاعدتنا ، والتقدم غايتنا⁽¹⁾

— ٢ —

من الفلاسفة من نستطيع دراسة آرائهم ومبادئهم دون حاجة إلى دراسة تاريخ حياتهم بالتفصيل . ولكن « كونت » ليس من هؤلاء ؛ فإن تاريخ حياته يلقي ضوءاً شديداً على فلسفته . وما المذهب الوضعي الذي يدل على شغفه بالدراسة الموضوعية وكرهيته للجدل النيفازيقي الذي لا يقوم على أساس ثابت إلا نتيجة لدراساته الرياضية في مدرسة الهندسة الحربية . وقد اكتسبته هذه الدراسة عقلية علمية لا تخضع إلا لما تثبته المشاهدة والتجربة . كما أن ولعه بالسياسة واندماجه حيناً من الزمن تحت لواء « سان سيمون » طبع كتاباته بطابع الحماس وبمسحة الإصلاح . فقد كان يرى في الواقع إلى إصلاح ما خلفته الثورة وراءها من فساد وفوضى . أما عن علاقته بمدام « دى فو » فكان لها تأثير عميق — كما قلنا — في مبادئه الإنسانية .

لقد كان الإصلاح غاية لفلسفة « كونت » ؛ لأنه رأى أنه لا بد من ربط الفلسفة بالحياة حتى يمكن إصلاح المجتمع . ولكن صلاح المجتمع لا يمكن تحقيقه إلا إذا صلحت الأخلاق . وإنما تضطرب هذه الأخيرة وتتهار دعائمها إذا لم يتحقق الوفاق بين العقول وهذا هو ما حدث بالفعل على إثر الثورة الفرنسية التي طوحت بالنظام الاجتماعي القديم ، ووجهت ضربة قاصمة إلى الديانة المسيحية . فإن هذه الديانة كانت تكفي في الزمن الغابر لتحقيق الاتساق العقلي ، ولكنها عجزت عن متابعة

« L'amour pour principe , L'ordre pour base, le progrès pour but » (1)

خطا العلم ، وبدأت عقائدها بالية ومشرفة على الزوال . ولم تعد هذه العقائد قادرة على النهوض بنفسها فضلاً عن أن تنهض بغيرها . كذلك لم يكن من المستطاع قهر الناس على العودة إلى حياة القرون الوسطى التي كانت ، على الرغم من تمجيد « كونت » لها ، عصور ظلام وجهالة . فمن العيب إذن أن نبحث عن أسس للأخلاق في الديانة المسيحية — كما يقول « كونت » — بل لا بد من البحث عن أساس آخر لها . وليس هذا الأساس الجديد إلا العلم الوضعي . ويفسر لنا هذا كيف خالف « كونت » المصلحين في عصره عندما بدأ أولاً بوضع أسس الفلسفة ، لكي يقيم عليها الأخلاق والدين . ولذا نرى أنه خصص النصف الأول من حياته العلمية لدراسة المشكلة الفلسفية حتى يستعيض عن العقيدة التي انتهت إلى الجمود بعقيدة تقوم على البرهان وتكفل للأخلاق حياة جديدة .

ويعتقد « كونت » أنه على وفاق مع نفسه عندما يقرر أن الاضطراب الخلقى في عصره لا يرجع إلى أسباب سياسية بقدر ما يرجع إلى الاضطراب العقلي ، وأن هؤلاء الذين يريدون إصلاح المجتمع من الوجهة السياسية دون بحث علمي سابق يخطئون سبيلهم . لأنه لا يكفي في بقاء مجتمع من المجتمعات أن يوجد نوع من الانسجام العاطفي أو الاشتراك في المصالح المادية بين أفرادها ؛ بل لا بد من وجود اتفاق عقلي يتحقق بينهم على هيئة مجموعة من العقائد المشتركة . ومعنى هذا أنه إذا تحقق الانسجام العقلي في كل نفس فردية على حدة انتقل هذا الانسجام شيئاً فشيئاً إلى العقول الأخرى ، ومتى نفذت الفلسفة العلمية إلى جميع العقول أمكن تحقيق الانسجام الخلقى ، ولم تعد مشكلة إعادة تنظيم المجتمع بالأمر العسير .

وقد فسر لنا « كونت » سبب الاضطراب العقلي في عصره بأن الناس لا يتبعون في التفكير منهجاً واحداً يقودهم إلى حقائق يسلم بها الجميع ، دون جدل أو لجج ؛ بل هم يتبعون مناهج ثلاثة . وقد يتبع الواحد منهم هذه المناهج جميعها في مسألة بعينها ، دون أن يفتن إلى ما بينها من تناقض وتضاد . وهذه المناهج هي منهج التفكير اللاهوتي الأسطوري ، ومنهج التفكير الميتافيزيقي الخيالي ، ومنهج التفكير الوضعي العلمي . وتدل هذه المناهج من الوجهة التاريخية على المراحل التي

مرت بها الإنسانية . فقد كان الناس يفكرون في بادئ أمرهم تفكيراً أسطورياً . حقاً كان هذا التفكير ينطوى على جرثومة التفكير العلمى الصحيح ، ولكن هذه الجرثومة لم تنم إلا شيئاً فشيئاً ، وفى أثناء عصور طويلة . ولم يتم الانتقال من المرحلة الأسطورية إلى المرحلة العلمية إلا بعناء وجهد كبيرين . هذا إلى أنه لم يكن من المستطاع أن يتم الانتقال من إحدى المرحلتين إلى الأخرى دفعة واحدة ؛ بل لم يكن بد من أن تتوسط بينهما مرحلة ثالثة هى مرحلة التفكير الميتافيزيقي . ولا نستطيع القول بأن التفكير العلمى فى العصر الحاضر قد قضى على آثار كل من التفكيرين السابقين . وهذا هو السبب الحقيقى فى تلك الفوضى العقلية التى يمتد تأثيرها إلى الأخلاق والسياسة .

ولا ريب فى أن النصر قد عقد لواؤه للتفكير العلمى فى البحوث التى تدرس الظواهر الطبيعية . ولكن بقى أن يحرز النصر أيضاً فى العلوم الاجتماعية والأخلاقية التى تدرس الظواهر الإنسانية ، حتى تتحقق وحدة المنهج ووحدة التفكير . وقد ظن « كونت » أنه وضع العلم الأخير الذى بعد تاجاً لجميع العلوم عندما اهتدى إلى القانون الذى يخضع له تفكير الإنسانية فى تطوره . وهذا العلم الأخير هو علم الاجتماع الذى يرجع الفضل فى إنشائه إلى « كونت » دون ريب . كذلك خيل إليه أن هذا العلم هو الذى سيهديه إلى تميم طريقة التفكير العلمى ، وإلى التحرر نهائياً من التفكير اللاهوتى والميتافيزيقي ، وإلى تقرير أسس السياسة والدين . ولذا كان يرى أن علم الاجتماع نقطة انتهاء ونقطة بدء . فهو غاية للعلوم وبدء للسياسة الوضعية ولديانة الإنسانية . وهكذا يمكن القول بأن قانون الحالات الثلاث الذى أفضى إلى وضع علم الاجتماع هو المحور الرئيسى لفلسفة « كونت » .

وقد صنف « كونت » العلوم الأساسية تبعاً لدرجة تحررها من التفكير اللاهوتى والميتافيزيقي . وتتدرج هذه العلوم ، فى نظره ، بناء على درجة عمومها التى تنقص شيئاً فشيئاً ، وعلى درجة تعقيد موضوعاتها التى تزيد بالتدريج . ويحتوى هذا التصنيف على العلوم الآتية : الرياضيات ، وعلم الفلك ، وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم الاجتماع . وبديهي أن موضوع الرياضيات أشد

عموما وأقل تعقيدا من موضوع علم الفلك ، وهكذا الأمر دواليك بالنسبة إلى كل علم منها تجاه العلم الذى يليه . ولهذا التصنيف أهمية كبرى فى مذهب « كونت » . فقد رأى فيه تأكيذا لصدق قانون الحالات الثلاث ، كما اتخذ أساساً لعرض فكرته عن العلوم .

وقبل أن يبدأ « كونت » بتفصيل القول فى كل علم من هذه العلوم على حدة ، رأى ضرورة البحث فى طبيعة العلم لى يبين لنا منابعه ، ولكى يرشدنا إلى أن ضرورات الحياة أدت إلى شحذ حب الاطلاع الطبيعى لدى الإنسان . وهنا نجد فكرة توسع فيها أحد أتباع « كونت » ، وهو « ليثى بريل » — صاحب الكتاب الذى تقدمه هنا إلى القارئ العربى — وتنحصر هذه الفكرة فى ضرورة التفرقة بين المعرفة النظرية وبين التطبيقات العملية التى يمكن استنباطها منها . حقاً يولد كل علم — كما يقول « كونت » — من فن مقابل له ، أى بسبب بعض الحاجات العملية . ولكن متى ولد بالفعل وجب أن يغل هذه الحاجات ، ولو بصفة مؤقتة فى الأقل ، حتى لا تحجب عنه آفاقه البعيدة . ويبقى بعد ذلك دائماً أن كل تقدم للعلم النظرى يؤدى ، بحسب الواقع ، إلى أشباع كثير من الحاجات العملية التى ربما لم تخاطر بخالد الإنسان لو لم يبحث فى طبيعة الأشياء أولاً إلا للذة المعرفة نفسها .

كذلك تبدو أصالة « كونت » عندما بين لنا أن العلم لا يتألف من الظواهر بل يتركب من القوانين . ومعنى ذلك أنه لا يبحث عن العلة الأولى أو عن غايات الأشياء وجواهرها ؛ بل عن العلاقات التى توجد بينها . فإن معرفة هذه القوانين والعلاقات هى التى تكفل لنا السيطرة على الطبيعة وتوجيهها فى صالح الإنسانية . وقد فطن « كونت » إلى طبيعة النهج العلمى الصحيح ، واهتدى إلى تحديد مراحلها وهى : مرحلة البحث ومرحلة الفرض ومرحلة البرهنة على صدق الفروض ، وإن اتجه فى النصف الأخير من حياته إلى الغض من شأن الفروض ، وإلى وضع حدود أمام المعرفة العلمية . وثمة فكرة أخرى تكشف لنا عن عمق تفكيره وهى قوله بنسبية العلم وتطوره ، وإنست هذه النسبية فى الواقع دليل نقص فيه ، وإنما هى

أصدق شاهد على تواضعه وعلى امتداد مجاله إلى أبعد الحدود . ولقد زعم التفكير اللاهوتي والتفكير الميتافيزيقي الوصول إلى حقائق مطلقة . ولكن العلم يكذب هذا الزعم في كل خطوة من خطواته .

وقد تطرق « كونت » ، في أثناء دراسته لطبيعة العلم ، إلى الحديث عن مبدأ الحتمية الذي يقول بأن جميع الظواهر سواء أكانت عضوية أم غير عضوية ، طبيعية أم خلقية ، فردية أم اجتماعية تخضع لقوانين ثابتة . ثم درس هذا المبدأ من الوجهة المنطقية الحديثة ، وعرض لنقد مبدأ الغائية الذي أراد بعضهم أن يتخذوه أساساً للاستقراء . وكما أنه قال بنسبية العلم كذلك ذهب إلى نسبية القوانين التي يكشف عنها . وتشهد العلوم في وقتنا الراهن بأن « كونت » قد اهتدى إلى حقيقة علمية كبرى في لحظة من لحظات حدسه العبقري . ولم يجد بداً من أن يعرض بالنقد للمنطق الشكلي الذي حدد « أرسطو » قواعده ، والذي غلامفكرو المصور الوسطى في دراسته دون جدوى ، وبين أن منطقهم الذي ابيضت رؤوسهم عبثاً في مجته لا يأتي بمجديد ، وإنما يقتصر على عرض المعلومات التي سبق اكتسابها بطريقة أخرى . ولم يكن « كونت » مخطئاً في هذه الناحية أيضاً ؛ فإن البحوث الحديثة في المنطق تؤكد وجهة نظره .

وإنا لنجد لديه عرضاً جيداً لفلسفة العلوم في عصره ؛ لأنه حاول أن يكون عن العلوم فكرة فلسفية عامة تظل فكرة علمية في الوقت نفسه . وقد عرض هذه الفكرة في المجلدات الثلاث الأولى من كتاب دروس الفلسفة الوضعية ، مبيناً أن العلوم تتجه نحو الوحدة والتجانس ، وأنها تؤدي من جهة تطورها إلى نشأة العلم النهائي ، ويعني به علم الاجتماع . وقد عالج في هذه المجلدات الثلاثة كلا من الرياضيات وعلم الفلك وعلم الطبيعة والكيمياء وعلم الحياة ، وبين بوضوح أن النهج الذي تتبعه منهج واحد ، وإن اختلفت أساليبه في كل علم منها ، وفقاً لطبيعة الظواهر التي يدرسها . فذكر أن الملاحظة والفرض يظهران بظهور علم الفلك ، وأن التجربة تخرج إلى خيز الوجود بمجى علم الطبيعة والكيمياء ، وأن طريقة المقارنة تتجلى بوضوح في علم الحياة ، وأن لظهور كل أسلوب من هذه الأساليب رد فعل ناجع على دراسة العلوم الأخرى .

وقد أخرج « كونت » علم النفس من قائمة العلوم الأساسية ؛ لأنه رأى أنه يتبع منهجاً غير علمي ، وهو طريقة التأمل الذاتي . وكان شديد القسوة على « كوزان » ، وكان يعدّه ممثلاً في فرنسا لعلم النفس الميتافيزيقي الذي يبحث في جوهر النفس ، ويقضي بأن طريقة الملاحظة الداخلية للشعور هي الطريقة المثلى في دراسة الظواهر النفسية . وليس معنى هذا أنه ينكر وجود هذه الظواهر ؛ ولكنه يرى ضرورة دراستها تبعاً للمنهج الوضعي ، أي دراسة بيولوجية ودراسة اجتماعية . ومن ثم يعتبر « كونت » منشئاً لعلم النفس العضوي ولعلم النفس الاجتماعي^(١) .

ولم تكن دراسته لمختلف هذه العلوم إلا إعداداً وتمهيداً لدراسة علم الاجتماع الذي قسمه إلى علم اجتماع خاص بالاستقرار — استاتيكا — وعلم اجتماع خاص بالتطور — ديناميكا — . وقد بين العلاقة بين هذا العلم وبين علم الحياة ، كما حدد المنهج الذي يسلكه والأسلوب الجديد الذي يتكره ، وهو الطريقة التاريخية ، وقد رأى أن الأسرة هي النواة الأولى للمجتمع ، وغلبت عليه فكرة الأسرة المسيحية فحبذ نظمها واستهجن الطلاق ، مع أنه كان ينبغي له أن يحمد للطلاق خلاصه من كارولين . ورأى أن العاطفة هي أساس الأسرة وأن التعاون قوام المجتمع . كذلك عرض لفكرة تقسيم العمل الاجتماعي بين أفراد المجتمع وضرورة وجود الحكومة لتنسيق ضروب النشاط المتضادة . أما في القسم الثاني من علم الاجتماع فقد عرض فكرته عن التقدم ، ورد على الاعتراضات التي وجهت إليها ، وبين القوانين التي يخضع لها المجتمع في تطوره ، وأثر الفرد في تخفيف الأزمات الاجتماعية أو التعجيل بالتقدم أو العمل على إبطائه .

وكانت خاتمة المطاف لديه فكرته عن الأخلاق الاجتماعية التي ينبغي أن تقوم على أساس تغليب عواطف الإيثار على عواطف الأثرة ، والتي تجمل حب الإنسانية المبدأ الذي تقوم عليه كل حياة اجتماعية .

وعلى الرغم من بعض الهنات التي تحتوي عليها فكرته عن علم الاجتماع

(١) ارجع في هذه المسألة بالتفصيل إلى كتاب « مقدمة في علم النفس الاجتماعي » ترجمة الدكتور إبراهيم سلامة والدكتور محمود قاسم .

فما لا شك فيه أنه كان طليعة المدرسة الفرنسية التي يرأسها « دوركايم » . ومن اليسير جداً على من يتتبع آراء « كونت » أن يرى كيف أخذ عنه « دوركايم » — الذى يزعم بعضهم أنه المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع — معظم آرائه الجوهرية . فقد أخذ عنه فكرته فى النهج^(١) ، وتفرقة بين الظاهرة الاجتماعية السليمة والظاهرة المعتلة^(٢) ، وتحديد النماذج الاجتماعية^(٣) ، ونقد طريقة التأمل الباطنى^(٤) ، والحث على استخدام طريقة الملاحظة الخارجية ، أى على دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء^(٥) ، وفكرة القوانين الاجتماعية^(٦) ، وضرورة التجرد من الأهواء السياسية ، وفصل وجهة النظر العلمية عن جهة النظر العملية^(٧) ، وتفسير الظواهر الاجتماعية بعضها ببعض^(٨) . كذلك أخذ عنه « ليفى بريل » فكرته فى الأخلاق^(٩) ، وعرضها فى كتابه المسمى « الأخلاق وعلم العادات الخلقية » . ويكشف لنا هذا كله عن السبب الحقيقى فى اختيار هذا الكتاب لنقله إلى اللغة العربية . فنحن نرى أنه المصدر الأساسى الأول الذى يلقي ضوءاً مفعماً على أصول كثير من نظريات المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع ، وعلى الاتجاهات العامة فى هذا النوع من البحوث .

وإننا نلرجو أن نكون قد وقفنا فى هذا الاختيار على نحو نعم به الفائدة على من يعنون بالدراسات الاجتماعية^(١٠) .

محمد قاسم السيد محمد بروى

٢٤ رمضان سنة ١٣٧١
١٧ يونية سنة ١٩٥٢

-
- (١) أنظر ص ٢٣٣ (٢) ص ٢٣٥ (٣) ص ٢٣٦
(٤) ص ٢٠٤ وما بعدها (٥) ص ٢٣٤ (٦) ص ٢٢٧، ٣١٥، ٣١٦
(٧) ص ٢٢٨، ٢٦١ وما بعدها (٨) ص ٢٣٣ — ٢٣٥ (٩) ص ٣٠٠ — ٣١١
(١٠) لما كان كل فصل من فصول هذا الكتاب يحتوى على عدة فقرات مرفقة رأينا أن نضع لكل فقرة منها عنواناً يدل على فكرتها العامة ، وأثبتنا ذلك بالتفصيل فى الفهرس تيسيراً للرجوع إلى المواضع التى قد يوجه إليها القارئ اهتمامه .

مُتَلَقِّنٌ

١ — [أثر الثورة الفرنسية]

إن كل مذهب فلسفي ، مهما بدا مبتكراً بحسب الظاهر ، يتصل بالمذاهب التي سبقته ويترتب عليها بطريقة مباشرة إلى حد كبير أو قليل . ولكنه ليس أقل ارتباطاً ببعض الشروط العامة جداً ، وإن بدت الصلة بينه وبين هذه الشروط أقل بدهة للوهلة الأولى . وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجموعة كبيرة من الظروف الاجتماعية . ومن الأكد أن الظواهر الدينية والسياسية والاقتصادية والعقلية — أو البيئة المعاصرة في جملة القول — تؤثر في هذا المذهب كما أنه يؤثر فيها . وحينئذ فليس بكاف أن يدرس هذا المذهب كما لو كان « كلا » قائماً بذاته ؛ بل من الواجب أن يحدد لهذا « الكل الجزئي » مكاناً في المجال الفسيح الذي يستطيع وحده أن يفسر خواصه الجوهرية .

لقد كان يحلو لـ « كونت » أن يذكرنا بهذه القاعدة التي يتضمنها المنهج التاريخي ، والتي تنطبق على مذهبه خير انطباق ، وهي أنه لا يكفي أن ندرس نص هذا المذهب حتى نفهمه على أكمل وجه ممكن ، وحتى نقدر اتجاهه العام تقديراً صحيحاً ، وحتى ندرك الأهمية التي يعلقها « كونت » على أحد أجزائه الخاصة ، بل يجب كذلك أن نقيم وزناً للظروف التاريخية التي ولد فيها وللانجاء العام للآراء المعاصرة ، ولجميع أنواع العوامل التي أثرت في تفكير الفيلسوف .

ومن ثم [نجد] ، قبل كل شيء ، أن هناك ظاهرة كبرى سيطرت على العصر الذي ظهرت فيه الفلسفة الوضعية^(١) ، ونعني بها الثورة الفرنسية . وقد نص

(١) كلمة Positive تدل في تفكير « كونت » على كلمة Scientifique (علمي) .
أنظر الفصل الثاني — قانون الحالات الثلاث . وقد ذاع استخدام كلمة وضعي للدلالة على هذا المعنى . المترجم

« كونت » على ذلك بعبارات صريحة [فقال] : لولاها لما أمكن أن توجد نظرية التقدم ، ولما أمكن تبعاً لذلك ، أن يوجد العلم الاجتماعى ، ولما أمكن بالتالى أن توجد الفلسفة الوضعية . وفيما عدا ذلك فهل هناك مفر من أن يكون لهذه الهزة الاجتماعية الخارقة للمادة رد فعل يفضى إلى حركة واسعة مستمرة فى التفكير النظرى الفلسفى والسياسى ؟..

كان لهذا التأثير غير المباشر فى العقول التى خضعت له نتائج مختلفة ، تبعاً لقيمة هذه العقول وأصالتها ، ولكننا نجد ، دون أى استثناء ، بعض الصفات المشتركة بين أكبر هذه العقول وأحقرها شأنًا . مثال ذلك أن جميع هؤلاء الذين فكروا فى أثناء الجيل الذى شب فى أوائل القرن التاسع عشر لم يعدوا أن يوجهوا هذا السؤال لأنفسهم « ما الذى يجب أن يكون عليه النظام العام الذى ستوضع أسسه بعد الثورة » . وقد أدرك هؤلاء جميعاً أن هذا السؤال ليس خاصاً بشكل الحكومة السياسية فحسب ؛ بل بنفس مبادئ النظام الاجتماعى .

وكانت هذه المشكلة تبدو ملحة من الوجهة العملية ، ورئيسية من الوجهة النظرية . وهى التى شغلت على اختلاف صورها « شاتوبريان »^(١) كما شغلت « فورييه »^(٢) و « سان سيمون »^(٣) و « جوزيف دومستر »^(٤) وكذلك « كوزان »^(٥) و « كونت » .

وقد انفق هؤلاء جميعاً على نقطة مبدئية وهى : أنه يجب « إنشاء المجتمع من جديد » ، وأن يعقب عصر « الاضطراب » المنصرم عصر استقرار^(٦) . ذلك لأن الإنسانية لم تخلق لى تسكن الأطلال على حد التعبير الذى ابتكره سان سيمون . لقد كانت عاصفة الثورة هائلة وكانت ضجتها تصم الآذان ، وكان الاضطراب الاجتماعى عنيفاً جداً إلى درجة أن أحداً لم يقدر نتائجها تقديراً صحيحاً . فقد بدا أن

Fourier (٢)

Chateaubrilland (١)

josef de Maistre (٤)

Saint Simon (٣)

Cousin (٥)

(٦) « Critique » ؛ « Organique »

تعبيران مأخوذان عن سان سيمون . وقد كان يقول إن المجتمع يمر دائماً فى دورة ثنائية . عصر اضطراب يعقبه عصر استقرار وهكذا ... (المترجم)

نظما كثيرة قد انهارت مع أنها قد اهتزت فقط ؛ بل لقد اجتاز جانب كبير من النظام القديم الأزمة دون خسارة كبرى . وهكذا قدر له البقاء . ولكن الجيل الذي شب في أول القرن التاسع عشر لم يستطع أن يدرك هذه الظاهرة التي وقف عليها الناس بوضوح في سنة ١٨٣٠ ، وقد اعتقد ذلك الجيل اعتقاداً لا يشوبه الهوى أن النظام القديم قد انهيار بأسره ، وأنه يجب عليه أن يعيد بناءه ، أو أن يضع أسس المجتمع نفسها . وقد ظل أميناً في هذه الناحية على روح الثورة ؛ لأنه كان يعد هذه الأخيرة مجهوداً لوضع نظام سياسى واجتماعى جديد من كل وجه (وقد وافقه العالم المتحضر أيضاً على هذه الفكرة) . ولكن هذا الأمل الطموح لم يتحقق على الرغم من بحوث الجمعيات الثورية ، وعلى الرغم من سلطان « الجمعية الأهلية »^(١) ومن مواهبها الكبرى على وجه الخصوص . وقد ظلت هذه المسألة معلقة بعد « الحكومة القنصلية »^(٢) وبعد سقوط الأبراطورية ، وهى : كيف يمكن « تنظيم المجتمع من جديد » على فرض أن النظام القديم قد انهيار ؟

وهكذا وجب على التفكير الفلسفى النظرى فى مبدأ القرن التاسع عشر أن يتجه أولاً صوب المشاكل الدينية والاجتماعية . ومما لا شك فيه أن الناس قد أخذوا يشعرون فى نفس الوقت بتأثير التقدم المستمر للعلوم الوضعية . وقد يكون من العسير على من يدرس المذهب الفلسفى لدى « أوجيست كونت » أن يتجاهل هذا التأثير . ولكننا [نجد] ، حتى لدى « كونت » نفسه أن اهتمامه الشديد بالعلم وتعلقه به سلكن يأتى فى المقام الثانى بعد اهتمامه بالأمور الاجتماعية . فالخدمة التى ينتظرها « كونت » من الفلسفة هى أن تضع قواعد المجتمع الحديث بناء على أساس عقلى . وهكذا يريد « كونت » أن يهتدى إلى العثور على عناصر ديانة تحل محل المذهب الكاثولىكى الذى قضى بأن مهمته قد انتهت .

وقد قال « رانك »^(٣) : إن القرن التاسع عشر هو على وجه الخصوص قرن « الإصلاح »

(١) Coven tion nationale الهيئة السياسية التى حولت فرنسا إلى جمهورية وحكمتها من سنة ١٧٩٢ إلى سنة ١٧٩٥ .

(٢) السلطة التنفيذية الخامسة التى حكمت فرنسا منذ ٤ نوفمبر ١٧٩٥ إلى ٩ نوفمبر ١٧٩٩ وهو التاريخ الذى استولى فيه بوناپرت على الحكم .

(٣) Ranke

وهذه كلمة عميقة الدلالة ، وهي تعبر تعبيراً دقيقاً عن إحدى السمات الرئيسية في السحنة التاريخية لهذا القرن . وفي الواقع كانت فكرة الإصلاح هي الفكرة التي سبق أن كونها الناس في أوائل القرن التاسع عشر عن هذا القرن نفسه . وحقيقة كان ذلك هو الاتجاه الرئيسي لمعظم المذاهب الفلسفية التي عبرت عن الطابع العميق لهذا القرن . ولكن الذي حدث في أغلب الأحيان هو أن هذا الإصلاح قد احتوى على جانب كبير من النتائج التي اكتسبت في أثناء الأزمة ، وأنه عمل على تثبيتها وتدعيمها . وقد ظهرت في الوقت نفسه بعض المشاكل الجديدة . وكان نمو الصناعة على وجه الخصوص سبباً في إثارة هذه المشاكل التي أشعرت بعض المفكرين بميذى النظر بأن عصر الثورة لم يكن في الحقيقة إلا في مرحلته الأولى ، على الرغم من شدة تلهف الناس على انتهائه .

٢ — [أصانـة « كـونت » في بحث الظواهر الاجتماعية]

اعتقد « أوجيست كونت » ، على غرار كثير من معاصريه ، أنه هو الذي وكل إليه أن يضع مبدأ « النظام الاجتماعي الجديد » . ولكن ها هي ذى نقطة الخلاف بينه وبينهم . فإن كل مصلح من هؤلاء يبدأ بعرض حله للمشكلة الاجتماعية ، ولا تهدف كل جهوده إلا لبيان مشروعية هذا الحل . ولما كانت هذه المشكلة أشد المشاكل إلحاحاً في نظرهم كانت المشكلة الوحيدة التي وضعوها لأنفسهم وضعاً مباشراً . ولكن « كونت » يرى أن هذه الطريقة عقيمة . لأنهم ينتهون إلى فشل أكيد حين يتبعونها . ذلك لأن طبيعة المشكلة الاجتماعية تقتضى أنه لا يمكن الاهتمام إلى حلها للوهلة الأولى ؛ بل يجب أولاً حل بعض المشاكل التي يخلب عليها الطابع النظرى . ومن الواجب حينئذ أن يعرض الباحث لهذه المشاكل أولاً إذا كان يهدف إلى شيء آخر غير زيادة الأحلام السياسية والأوهام الاجتماعية .

وقد قال « كونت » : إن النظم [الاجتماعية] تتوقف على العادات والعرف ، كما تتوقف العادات الخلقية بدورها على المعتقدات . وإذن فسيظل كل مشروع خاص بالنظم الجديدة غير مجد طالما لم تنظم العادات الخلقية من جديد ، وليس من الممكن الوصول إلى هذه الغاية طالما لم تهياً الظروف لإنشاء مذهب عام من الآراء التي تقبلها جميع

العقول على أنها آراء صادقة ، كما كانت تلك هي حال العقيدة الكاثوليكية في أوروبا في أثناء القرون الوسطى . وحينئذ فإما أن المشكلة الاجتماعية لا تتضمن حلاً - ولكن « كونت » لا يقف عند حد هذا الفرض المتشائم - وإما أن الحل المطلوب يفترض وضع فلسفة جديدة سابقة لهذا الحل . وهذا هو السبب في أن « كونت » لا يريد إلا أن يكون فليسوفاً في مبدأ الأمر . وقد كتب في سنة ١٨٢٤ : « إنى أعد كل المناقشات التي تدور حول النظم غير مجدية على الإطلاق حتى يتم تنظيم المجتمع من جديد تنظيمًا روحياً ، أو في الأقل حتى يتقدم هذا التنظيم تقدماً كبيراً^(١) » .

و حينئذ ستنحصر أصالة « كونت » في البحث في العلم وفي الفلسفة عن المبادئ التي تتوقف عليها إعادة تنظيم المجتمع ، وتلك هي الغاية الحقيقية لجهوده . ومع أنه كان يهدف إلى نفس الغرض الذي كان يهدف إليه المصلحون المعاصرون له فسرى أنه سيسلك طريقاً آخر غير طريقهم . إنه يزعم ، هو الآخر ، أنه سيضع أسس مذهب سياسي جديد .

ولكن هذه السياسة « وضعية » لأنها تقوم على أساس أخلاق وفلسفة وضعيتين أيضاً . ولأريب في أن هذه السياسة كانت سبباً في نشأة مذهبه [الفلسفي] . فقد أنشأ « كونت » هذا المذهب من أجل تلك السياسة . ولكن بالمثل ستظل هذه السياسة قائمة على التعسف ما لم تعتمد على ذلك المذهب . ومن ثم فستفقد مشروعيتها وسلطانها . فليست الفلسفة بأقل ضرورة لإنشاء السياسة من ضرورة السياسة لإكمال الفلسفة وضمان وحدتها .

فما السبب في أن « كونت » قد حدد هذه المشكلة الكبرى التي شغلت العقول في عصره على نحو لم يشاركه فيه أحد ؟ إنا لا نستطيع التطرق هنا إلى دراسة تاريخ حياته دراسة تفصيلية قد تلقى بعض الضوء على هذه المسألة . فلنكتف بأن نذكر القارئ بأن « كونت » ولد في عائلة كاثوليكية من أنصار النظام الملكي . ويقول « كونت » إنه قد خرج منذ الثالثة عشرة من عمره على المعتقدات السياسية والدينية لأسرته . ومع ذلك فمن المحتمل أن آثار هذه المعتقدات الأخيرة لم تنمح تماماً كما

(١) في خطابات إلى فال لا صفحة ١٥٦ - ١٥٧ (٢٥ ديسمبر سنة ١٨٢٤)

Lettre, à Valat, p. 156 - 7 (25 décembre, 1824)

كان يعتقد « كونت » نفسه . فقد أبدى طيلة حياته إعجاباً شديداً بالذهب الكاثوليكي . وقد اعترف هو نفسه بأنه اتخذ « جوزيف دو مستر » مصدر وحي لهذا الإعجاب . ولكن إذا كان قد أعجب إعجاباً كبيراً بكتاب « البابا » أفلا يرجع جانب من هذه المشاركة الوجدانية القوية إلى خواطر الطفولة التي لم تنمح آثارها في طبيعة حساسة يغلب عليها الحماس ؟

ومهما يكن من شيء فقد كانت العلوم الرياضية هي الموضوعات الأولى التي اهتم بها تفكيره اهتماماً جدياً . ولما سمحت له مدرسة الهندسة الحربية العليا أن يدخل إليها قبل أن يدرك السن القانوني بعام بدأ يدرس علوم التاريخ الطبيعي ، ويتأمل في الوقت نفسه [كتابات] منتسكيو وكوندروسيه ^(١) . وقد تطرق إلى الفلسفة بمعنى الكلمة عن طريق قراءته للفلاسفة الاسكتلانديين ^(٢) ولفرجسون ^(٣) و « آدم سميث ^(٤) » و « هيوم ^(٥) » .

وقد لمح بوضوح أن هيوم يفوق الآخرين بكثير . ولما تخرج في مدرسة الهندسة الحربية العليا أقام في باريس ، وأخذ يكمل دراسته العلمية على « دالامبر ^(٦) » و « دو بلا ثيل ^(٧) » والبارون « تينار ^(٨) » ، وذلك في الوقت الذي كان يعطى فيه بعض الدروس لكي يعيش . وقد أكب على قراءة « فوتنيل ^(٩) » و « دالمبير ^(١٠) » و « ديدرو ^(١١) » ، وبخاصة « كوندروسيه » الذي استخلص المادة الفلسفية في القرن الثامن عشر ووضحها . وفي الوقت الذي كان يدرس فيه « ديكارت » ومن تبعه من كبار الرياضيين اهتم كذلك بمتابعة بحوث علماء التاريخ الطبيعي وعلماء الحياة مثل « لامارك ^(١٢) » و « كيثيه ^(١٣) » و « جال ^(١٤) »

Les Écossais (٢)

Adam Smith (٤)

D , Alambre (٦)

Thinard (٨)

D, Alambert (١٠)

Lamarck (١٢)

Gall (١٤)

Condorcet (١)

Ferguson (٣)

Hume (٥)

Blainville (٧)

Fontainelle (٩)

Diderot (١١)

Cuvier (١٣)

و«كابانيس»^(١) و«بيشا»^(٢) و«بروسيه»^(٣) وكثيرين غيرهم . وقد أدرك ما لهذه العلوم الجديدة من أهمية فلسفية ، وهي تلك الأهمية التي سبق أن وجه «ديدرو» الأنظار إليها . ولكن لم يكن ذلك سبباً في أن يهمل الدراسات التاريخية والاجتماعية . وقد قرأ لأتباع نظرية المعاني واختص «ديستيت دي تراس»^(٤) من بينهم بالتقدير . وقد درس أصحاب الفلسفة التقليدية ، دون أن يهمل «منتسكيو» «وكوندرسيه» . فدرس «بونالد»^(٥) ذلك «المفكر القوي» . ولم يدرس مفكراً آخر مثل دراسته «لجوزيف دو ميستر» الذي ترك في عقله أثراً أشد ما يكون عمقاً واستمراراً . وخيئذ نجد أن «كونت» قد جمع جانباً كبيراً من المواد الأولية لمذهبه الفلسفي المستقبل قبل معرفته لسان سيمون . وتدل الخطابات المتبادلة بينه وبين «قالا» على صدق هذا الأمر . فحتى ذلك الحين كانت دراساته متجهة إلى نوعين متميزين تماماً من الموضوعات : فكان بعض هذه الدراسات علمياً بمعنى الكلمة (كالعلوم الرياضية وعلم الطبيعة والكيمياء وعلوم التاريخ الطبيعي) . أما بعضها الآخر فكان يغلب عليه بالأحرى الطابع السياسي (كالتاريخ والسياسة والمسائل الاجتماعية)

وفي سنة ١٨١٨ لقي «كونت» «سان سيمون» ، فلك عليه مشاعره ، وألقى إليه «كونت» بزمامه دون تحفظ على وجه التقريب ، وأخذ يعمل تحت لواء «سان سيمون» مدة أربع سنوات . وكان يحبه ويحمله كأستاذ له . وكان يتغذى بأرائه ويساعده في بحوثه ومشروعاته . وقد سمى نفسه «تلميذ مسيوسان سيمون» . ومع هذا فقد انفصل «كونت» ، ابتداء من سنة ١٨٢٢ ، عن هذا الأستاذ الذي كان يعجب به إعجاباً شديداً . وفي سنة ١٨٢٤ أصبحت القطيعة تامة ونهائية فما الذي حدث إذن ؟

ليس للمآخذ التي ذكرها «كونت» سوى أهمية ثانوية . فقد كان من الضروري في الواقع أن يفترق الأستاذ والتلميذ إن عاجلاً وإن آجلاً ، نظراً لما كان بين هذين

Bicha (٢)

Cabanis (١)

Broussais (٣)

Bonald (٥)

Destutt de Tracy (٤)

العقلين من تضاد حاسم . إذ لما كان « سان سيمون » يمتاز بالابتكار والأصالة خرج على الناس بأفكار جمة ووجهات نظر جديدة أدى الكثير منها إلى نتائج عديدة . ولكنه سرعان ما يؤكد وقليلًا ما يبرهن . وهو لا يصبر على الوقوف وقتًا طويلاً أمام موضوع يعينه لدراسته دراسة عميقة منظمة . أما « كونت » فكان يرى على غرار « ديكارت » ، أن المنهج جوهرى بالنسبة إلى العلم ، وأن « الاتساق المنطقي » أكد دليل على الحقيقة . وكان من الضروري ألا يقنع زماناً طويلاً بالمحاولات المشتتة التي قام بها « سان سيمون » . أضف إلى ذلك أن « كونت » استطاع ، دون سوء قصد ، أن يستخلص جانباً من الأفكار النيرة التي كان يعج بها تفكير « سان سيمون » ، وإن لم تكن هذه الأفكار منظمة . وكان يعتقد أن مذهبه وحده هو الذى يجعل لهذه الأفكار قيمة علمية ؛ لأنه المذهب الوحيد الذى يستطيع تنظيمها وربطها بمبادئها .

وحينئذ يمكننا — فيما يبدو — أن نؤكد فى آن واحد أن تأثير « سان سيمون » فى « كونت » كان عظيماً جداً ، وأن الأصالة الفلسفية لدى « كونت » لم تكن من جهة أخرى موضعاً للشك . ويبدو لنا أن تأثير « سان سيمون » ينحصر على وجه الخصوص فيما يأتى :

(١) أنه أوحى إلى « كونت » بعدد خاص من الأفكار العامة ووجهات النظر التفصيلية فيما يتعلق بفكرته عن فلسفة التاريخ على وجه الخصوص .

(٢) أنه بين له ضرورة إدماج نوعى البحوث اللذين تابعتها حتى ذلك الحين فى بحث واحد ، وذلك بإنشاء علم يمكن أن يكون علم اجتماع ، ثم بإنشاء سياسة يمكن أن تكون علمية . وهل كان من الممكن أن يؤلف عقل « كونت » بين هذين النوعين من الدراسات اللذين شرع فيهما جنباً إلى جنب لو لم يعرف « سان سيمون » . لقد كان هذا التأليف ممكناً فى كل حال . ولكنه ما كان ليحدث إلا على نحو أشد بطلاً .

فلندع على الأقل « لسان سيمون » الفضل الذى يعترف له به « كونت » ، وهو أنه « دفع » تلميذه فى الطريق التى كانت تتناسب مع عبقريته على أكمل وجه .

ولم تكن الرابطة العقلية بينهما تامة أبداً . فإذا كان « كونت » قد أدرك تماماً آراء « سان سيمون » (دون أن يرتضيها بأسرها على الرغم من ذلك) فإن « سان سيمون » لم يستطع أن يلح بوضوح أحد مظاهر تفكير « أوجيست كونت » ؛ إذ كانت تعوزه الأسس الثينة للمعرفة العلمية إلى حد كبير . ويكفي أن نلاحظ كيف يتحدث عن قانون الجاذبية العام . ولا ريب في أن ذلك الجهل أثار استهجان « كونت » . ولهذا لم يهمل « كونت » دراساته الرياضية على وجه الخصوص في نفس الوقت الذي كان يخضع فيه لتأثير « سان سيمون » بكل حماس الشباب وعظيم ثقته . وقد كتب إلى « فالّا » في ٢٨ سبتمبر سنة ١٨١٩ . « إن بحوثي في الوقت الحاضر وفي المستقبل على نوعين ، وهما البحوث العلمية والبحوث السياسية . وما كان لي أن أكثرث أقل أكثرث بالبحوث العلمية لو لم أكن أفكر دائماً في نفعها للنوع الإنساني ، ولولا هذا لأحببت أن ألهو في هذه الحال بحل رموز الألغاز اللغوية المعقدة جداً . إنني أشعر بنفور بالغ تجاه البحوث العلمية التي لا ألح فائدها الماجلة أو الآجلة . ولكنني أعترف أيضاً على الرغم من شدة حبي للإنسانية ، أنه ما كان لي أن أتحمس كثيراً للبحوث السياسية لو لم يكن فيها مجال للذكاء ، ولو لم تكن سبباً في إثارة عقلي بشدة ، أي لو لم تكن في جملة القول بحوثاً عويصة . ^(١) » وفي السنة التالية لما أرسل « كونت » إلى صديقه مجموعة من الرسائل السياسية الصغيرة التي يفرق فيها بين وجهة نظره وبين ما يرجع إلى « سان سيمون » قال إنه يهتم فيما عدا ذلك اهتماماً شديداً بالبحوث الرياضية . فهو يريد الاشتراك في المسابقة التي اقترحتها « الأكاديمية » . وقد كان كونت يطمح إلى الدخول في أكاديمية العلوم في وقت مبكر .

ومنذ سنة ١٨٢٢ امتزج هذان النوعان من البحوث في تفكير « كونت » . وقد كان ذلك في رسالته الشهيرة المسماة « خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع » ^(٢) . ويرجع الفضل في هذا الامتزاج إلى كشفه في آن واحد لتصنيف

(1) Lettres à Valat. P 99.

(2) Plan des travaux scientifique necssaire pour réorganiser la société.

العلوم والقانون الكبير الخاص بتطور المجتمع . ونحن نعلم أن هذا البحث كان على الأقل سبباً غير مباشر في القطيعة بين « كونت » و « سان سيمون » ، إن لم يكن السبب الرئيسي فيها . وتلك هي اللحظة التي يقضى « كونت » هو نفسه بأنها حاسمة في تاريخه العقلي . فقد كان هذه الرسالة تحتوي على نواة مذهبه في المستقبل بأسره . وتدل المقدمة التي كتبها « سان سيمون » لهذه الرسالة على أنه لم يدرك مغزاها البعيد . ومنذ تلك اللحظة استرد « كونت » استقلاله ، ووجد في نهاية الأمر ما كان يبحث عنه منذ سنوات عديدة ، ذون أن يشعر به شعور واضحاً . وقد وقف بقية حياته على هذا العمل الذي كون لنفسه فكرة عنه ، والذي حدد خطوطه الرئيسية منذ عهد قريب . فليس له أن يتساءل بعد الآن عن كيفية التوفيق بين بحوثه العلمية وبين دراساته السياسية ؛ لأنه قد قرر نوعاً من التدرج الفلسفي بين العلوم التي يحتمل فيها علم الطبيعة الاجتماعية مكان القمة .

وفي ٨ سبتمبر سنة ١٨٢٤ كتب [فقال] : « كفت قد اتقويت ، في أثناء بحوثي الفلسفية الكبرى ، أن أنشر بعض الكتب الخاصة جداً عن المسائل الرئيسية في الرياضة ، تلك المسائل التي أدركتها منذ زمن بعيد ، والتي انتهت في آخر الأمر إلى ربطها بآرائى العامة في الفلسفة الوضعية . وعلى هذا النحو سأستطيع أن أخصص جهودى كلها لهذه الفلسفة دون القضاء على وحدة تفكيرى . وذلك هو أهم شرط في حياة الفكر .^(١) » وفي ٢٧ فبراير سنة ١٨٢٦ أرسل كونت خطاباً جديراً بالملاحظة إلى « بلاشيل » . وفيه يشرح على نحو أشد ما يكون وضوحاً الفكرة التي نشأ منها مذهبه [الفلسفي] : « إن فكرتى عن السياسة باعتبار أنها علم الطبيعة الاجتماعية والقانون الذي كشفت عنه — وهو قانون الحالات الثلاث المتتابعة التي يمر بها العقل البشرى — ليس إلا فكرة واحدة بعينها ، إذا نظر إليها من وجهتي نظر مختلفتين ، أى من وجهة نظر المنهج ومن وجهة نظر العلم . فإذا ثبت ذلك فسأبرهن على أن هذه الفكرة الوحيدة تشبع الحاجة الاجتماعية الراهنة إشباعاً حقيقياً ومباشراً ، وذلك إذا نظرنا إلى هذه الحاجة من وجهتي النظرى والعملى

وسأين إذن أن المجهود الذي يتجه من جانب إلى تدعيم أسس المستقبل بتقرير النظام والاتساق بين العقول يتجه من جانب آخر إلى تنظيم الحاضر بقدر الإمكان، وذلك بأن يزود رجال الدولة بأساس للسلوك العقلي. ^(١)»

ومنذ ذلك العهد لم يكن بد « لأوجيست كونت » من أن يخصص حياته لتنفيذ برنامج تنفيذاً شاملاً منظماً . وفي فترات منتظمة تماماً ألف « كونت » على الترتيب كلا من فلسفة العلوم ، وفلسفة التاريخ ، والأخلاق والسياسة والديانة الوضعية ، ثم نشرها واحدة بعد أخرى . فهل معنى ذلك أن تفكير « كونت » ظل جامداً لا يتطور ؟ لقد تطور هذا التفكير بين سنتي ١٨٢٢ و ١٨٥٧ . ولكن هذا التطور سلك طريقاً محدداً كان من المستطاع ملاحظ دقيق أن يرسمه سلفاً بعد قراءته لرسائله المسماة « خطة للبحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع » . فليس هناك مذهبان لأوجيست كونت ؛ بل هناك مذهب واحد . فلهذه فكرة واحدة بعينها تطورت منذ رسائله التي كتبها في سن العشرين حتى كتاب « النظرية الذاتية » ^(٢) .

٣ — وحدة المذهب عند « كونت »

لقد أنكر بعضهم وحدة مذهبه

ولقد كان « كونت » نفسه يفرق بين مرحلتين متتابعتين في حياته العلمية . وهو يقول ، دون تواضع كاذب ، أنه كان أرسطو في المرحلة الأولى . أما في المرحلة الثانية فقد كان القديس بولس ^(٣) . فنشأ الفلسفة الوضعية لم يفعل سوى أن مهد السبيل أمام منظم ديانة الإنسانية . [وقد قال] : « لقد نذرت حياتي دائماً حتى استنبط أخيراً من العلم الحقيقي الأسس الضرورية للفلسفة الصحيحة التي كان يجب على فيما بعد أن أعتمد عليها في إنشاء الدين الصحيح » .

ولكن كثيراً من أتباع « كونت » رفضوا أن يتبعوه في المرحلة الثانية من

(١) Revue occidentale, 1881, 1 . P. 288

(٢) La synthèse Subjective

(٣) أي أنه سلك مسلك العالم في المرحلة الأولى ، ومسلك المبشر في المرحلة الثانية .

الترجم .

حياته العلمية ، ولم يكن هؤلاء الأتباع أقل شهرة أو أقل حماساً في أول الأمر ، كما هي حال « ليتريه »^(١) . ذلك لأن إعجابهم بالفيلسوف لم يكن كافياً في إقناعهم بالخضوع للرئيس الديني .

ولا ريب في أن « ليتريه » وأصحابه كانوا أحراراً في ألا يتبعوا « كونت » إلا إلى حد معلوم ، وفي أن يرتضوا فلسفته ، وأن يرفضوا دينه في الوقت نفسه . وما كان يستطيع « كونت » إلا أن يستهجن عدم احترامهم للمنطق ، وإلا أن يتبرأ هو نفسه من « هؤلاء الوضعيين الذين لم يكتملوا بعد ، والذين وإن قالوا إنهم من أنصار المذهب العقلي إلا أنهم ليسوا بأكثر عقلاً » . ولكن على عكس ذلك كان هؤلاء الأتباع هم الذين اتهموا « كونت » باضطراب التفكير والتناقض . فقالوا لقد خان « كونت » مبادئه الشخصية ؛ لأن المنهج الذاتي الذي تبناه في النصف الثاني من حياته العلمية كان معول هدم للنتائج الثمينة التي كان قد اكتسبها في النصف الأول من تلك الحياة حين استخدم المنهج الموضوعي . وقد ظنوا أنهم لما رفضوا أن يذهبوا إلى حد أبعد من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » كانوا أكثر أمانة على الفكرة الرئيسية لدى « كونت » من كونت نفسه . وبالاختصار كانوا يدافعون عن المذهب الوضعي الصحيح ضد منشئه الذي ضل سواء السبيل .

وقد رد « كونت » على هذه الهجمات التي كانت أشد ما يكون إيلاماً له نظراً لأنها صدرت من هؤلاء الذين طالما نظر إليهم نظرتهم إلى أتباعه الأمناء وأفضل الأصدقاء . وسيبين لنا هذا الكتاب أن هذه الهجمات كانت لا تعتمد على أساس سليم^(٢) . فليس هناك تضاد بين كل من المنهجين لدى « كونت » ؛ بل كل منهما يكمل الآخر ، كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى « المرحلتين العلميتين » اللتين يتميز بهما هذان المنهجان .

حقاً إن صبغة صوفية أخذت تزداد ظهوراً ، وتمتد شيئاً فشيئاً ، إلى تفكير « أوجيست كونت » وكتابه في السنوات العشر الأخيرة من حياته . فإن صلته

(١) Littré

(٢) أنظر الكتاب الأول الفصل الرابع

القصيرة بمدام « دوڤو » وموت هذه الصديقة « القديسة » كانا سبباً في شعوره بانفعالات غاية في العنف . وقد تحوت هذه الانفعالات لديه إلى بعض الآراء التي أخذت تندمج في مذهبه [الفلسفي] . وفي الوقت نفسه كان يعمل على تنظيم ديانة الإنسانية ، وكان يزعم أنه سيكون لهذه الديانة سلطانها على النفوس ، وأن هذا السلطان سيكون مساوياً في الأقل للسلطان الذي نعم به المذهب الكاثوليكي في العصر الذي بلغ فيه أوجه من القوة . وكان من الضروري أن تؤثر حدة عواطفه واهتمامه بتقرير الفلسفة الجديدة وشعوره دائماً برسائله الكهنوتية — أقول لقد كان من الضروري أن تؤثر هذه الأمور جميعها في مذهبه الذي وضع أسسه في المرحلة السابقة .

ولذا لم يعرض « كونت » فلسفة العلوم والتاريخ في كتاب « السياسية الوضعية » على نفس النحو الذي عرضها عليه في كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » . ولكنه فعل ذلك عن قصد . ويفسر « كونت » اختلاف اللهجة واختلاف المنهج في العرض باختلاف الموضوع الذي يهدف إليه في كل من هذين الكتابين^(١) .

ولكن المذهب الفلسفي لم يتبدل باعتبار أسسه . وكل ما يمكن التسليم به لـ « ليتريه » هو أن « كونت » لما عرض هذا المذهب في كتابه « السياسة الوضعية » من وجهة النظر الدينية ، أي من وجهة النظر الذاتية بدا هذا المذهب مشوهاً . وإذا اقتصرنا في معرفة هذا المذهب على هذا الكتاب وحده لم نستطع أن نكون لأنفسنا فكرة واضحة تمام الوضوح ، وهي الفكرة التي يعبر عنها كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » . وهذا هو السبب في أن « كونت » نفسه كثيراً ما ينصح قارئ كتاب السياسة بالرجوع إلى كتابه « رسالته الأساسية الكبرى » (أي دروس الفلسفة) .

ومن جهة أخرى إذا قرأنا « دروس الفلسفة الوضعية » بعناية ؛ فكثيراً ما نجد بعض الإشارات والمواد الأولية التي تنبئ ، إذا صح هذا التعبير ، بتشديد

(1) Correspondance de J. S. Mill et de Comte Lettre de Comte du juillet 1845 P. 456 • 7.

صرح السياسية الوضعية في المستقبل . وقد كان في استطاعة « كونت » أن يقنع بإرجاع المنشقين من أتباعه إلى « دروس الفلسفة الوضعية » حتى يرد على اعتراضاتهم . ولكنه فعل خيرا من ذلك . ففي نهاية الجزء الرابع من كتابه « السياسة الوضعية » أعاد طبع الرسائل الست التي كتبها في شبابه ، أى بين سنة ١٨١٨ و سنة ١٨٢٦ . ولا نجد أنه قد رسم الخطوط الرئيسية لفلسفته في هذه الرسائل بدقة كافية فحسب ؛ بل نجد فيها الفكرة القائلة بأن الفلسفة بحث تمهيدى وبمجرد مقدمة ، وأن العمل الجوهرى والغرض الأسمى هو الديانة الوضعية التى ستقوم على أساس هذه الفلسفة . وتلك الفكرة هي ، الروح الحقيقية لهذه الرسائل وهكذا أقام « كونت » الدليل ، وكتب له النصر على « ليتريه » فيما يخص وحدة مذهبه .

٤. — [مترجم هذا الكتاب]

تبادل « كونت » مع « جون ستيوارت مل » بعض الرسائل في الفترة ما بين سنة ١٨٤١ و سنة ١٨٤٦ ، أى في الفترة التى تشمل نهاية المرحلة الأولى من حياته العلمية وبداية المرحلة الثانية منها . وقد فسر « كونت » في هذه الرسائل أكثر من مرة كيف يرتبط الجزآن المتتابعان في إنتاجه كل منهما بالآخر ، وفيما يتميز أحدهما عن الآخر . وربما كان هناك بعض الفائدة فى أن نورد هنا نص أقواله الخاصة . فقد قال : « من الواجب أن يختلف النصف الثانى من حياتى العلمية اختلافا يبيننا عن نصفها الأول ، وبخاصة من جهة أن العاطفة يجب أن تحتل فيها مكانا حقيقيا ومساويا ، فى الأقل ، للمكان الذى يحتله الذكاء ، إن لم يكن لها أن تحتل مكانا أكثر ظهورا . إن التنظيم العظيم الذى اختص به القرن التاسع عشر يجب أن يشمل فى الواقع مجموعة المواطف ومجموعة الأفكار على حد سواء . وحقيقة كان من الواجب أن تنظم الأفكار أولا ، وإلا لما أمكن الإصلاح التام [للمجتمع] بسبب التردى فى نوع من التصوف الذى يختلف غموضه قلة وكثرة . وهذا هو السبب فى أنه كان من الواجب أن يتجه كتابى الأساسى إلى الذكاء وحده تقريبا . وأن اهتم فيه بالبحث أكثر من اهتمى

بالمناقشة ، وأن أخصصه للكشف عن المبادئ العامة الحقيقية وإلى وصفها ، وذلك بالصعود تدريجيا من أبسط المسائل العلمية إلى أسمى التأملات الاجتماعية النظرية .^(١) «
ولكن لما انتهى « كونت » من هذه المهمة انتقل إلى تنظيم العواطف « وهذه نتيجة ضرورية لتنظيم الأفكار وأساس لا بد منه لتنسيق النظم [الاجتماعية] » .
وحيث أن هذا إنتاج جديد من كل وجه . ويتخيل « كونت » ، دون مشقة ، أنه كان من الممكن أن يعهد بهذا العمل إلى شخص آخر سواء . وكان من الممكن أن يكتفى في رسالته الخاصة بأن يضع أسس الفلسفة الوضعية التي تضع حدا « للفوضى العقلية » . وفي هذه الحال كان في استطاعة أحد أتباعه أن يضع الخلق والدين اللذين يقومان على أساس هذه الفلسفة ، لكي يضما حداً للفوضى الخلقية والسياسية . وقد أتيح لـ « كونت » أن يقوم هو نفسه بهذه المهمة ، وذلك بفضل انكبابه العنيف على العمل ، وبسبب بعض الظروف المواتية . ولكن كونت يقول أيضا إنه قد رأى بوضوح ، ابتداء من سنة ١٨٤٥ ، وبسبب التأثير المقدس لـ « دوغو » كيف تبرز المرحلتان في حياته العلمية ، وكيف تتميز إحداهما عن الأخرى . فلقد كان من الواجب أن تعمل المرحلة الثانية على تحويل الفلسفة إلى دين ، كما حولت المرحلة الأولى العلم إلى فلسفة .

إن الهدف الذي يرمى إليه كتابنا هذا هو أن ندرس الفلسفة الحقيقية لـ « كونت » ، وأن ندع جانبا كيف تحولت هذه الفلسفة إلى دين . وليس الاختيار الذي نمجده على هذا النحو قائما على التعسف ؛ لأننا نستطيع تبريره ، بناء على تفرقة صريحة قررها « كونت » نفسه عندما سلم بأنه كان من الممكن أن تكون فلسفته وديانته إنتاجا لشخصين مختلفين . وربما سأل بعضهم عن الفارق بين موقفنا وبين موقف « ليتريه » والوضعيين المنشقين . سنجيب على هذا السؤال بأن الفارق بيننا وبينهم هو الفارق الذي يفصل وجهة النظر التاريخية عن وجهة النظر الاعتقادية . فبناء على وجهة النظر الأخيرة يرفض « ليتريه » وأصدقائه « تنظيم

(1) Correspondance de Comte et de J. S. Mill. P. 456 - 7 - Lettre de Comte du 14 juillet 1845.

المواطن « والمنهج الذاتى ، وديانة الانسانية . فهم يتمسكون بالنصف الأول من المذهب ، ويرفضون نصفه الثانى على اعتبار أنهم « وضعيون » . ولكننا نلتزم هذا وجهة النظر التاريخية . وليس هناك ما يوجب على المؤرخ أن يحذف شيئاً من المذهب الذى يعرضه ، مع أنه يحق له بأن يحدد موضوع دراسته . وفى الواقع بدلاً من أن نزع مع « ليتريه » بأن النصف الثانى من إنتاج « كونت » يضعف ويناقض النصف الأول منه ، اعترفنا بأن مجموعة هذا الانتاج تكون وحدة كاملة ، وأن « كونت » رسم خطة هذا الانتاج فى كتاباته الأولى ، وأنه لم يكن مخطئاً عندما صدر كتابه فى « السياسية الوضعية » بتلك العبارة الجميلة للشاعر الفيلسوف : ما الحياة العظيمة ؟ إنها فكرة من أفكار الصبا يحققها سن النضوج .

ولكن ما السبب إذن فى أننا لن ندرس سوى المرحلة الأولى من حياته العلمية ؟ ولماذا لا نحترم وحدة هذا الانتاج ، تلك الوحدة التى رأينا أنه كان جديراً بـ « ليتريه » ألا يتجاهلها ؟ إننا نحترم هذه الوحدة ، لأننا لن نركب متن التعسف فى حذف أى جزء من الأجزاء التى أدخلها « كونت » فى مذهبه . فإذا جعلنا الفلسفة بمعنى الكلمة الموضوع الوحيد لهذه الدراسة فلن تغيب قط عنا فكرة المجموعة الواسعة التى كان « كونت » يدخل فيها هذه الفلسفة . فهذا الشرط وحده يمكن أن تكون دراستنا صحيحة . ولكن إذا تحقق هذا الشرط فإننا لا نعتقد أننا نتجاوز ما يحق لنا عندما نركز جهدنا فى دراسة الفلسفة .

توجد طريقتان مختلفتان لفهم تاريخ أحد المذاهب . فالمؤرخ لا يستطيع فحسب أن يضع نفسه تماماً ، وعلى النحو الذى ينبغى له ، فى الموقف العقلى للفيلسوف الذى يدرسه ، وأن يفكر من جديد تبعاً لهذا الفيلسوف فى آرائه الرئيسية ؛ بل يستطيع أيضاً أن يحكم ، مثله ، على الأهمية النسبية للمشاكل ، دون أن يستبيح لنفسه التفرقة ، على نحو مخالف للفيلسوف ، بين العناصر الثانوية والعناصر الجوهرية . وفى هذه الحال يتشكل البحث التاريخى بصورة « الوصف » العقلى أو بصورة « تاريخ حياة عقلية » . أما الطريقة الأخرى فهى أن المؤرخ — وإن حاول النفاذ إلى صميم النظرية حتى يدرك المبادئ التى تقوم عليها — لا يستطيع الوقوف

من النظرية موقف الملاحظ الذي يوجد خارجها ، ويشرف عليها ، ويحاول أن يحدد « مكانها » في التطور العام للفلسفة . وفي هذه الحال يفهم المؤرخ المذهب في مجلته فهماً جيداً ، لأنه يلمح العلاقات بينه وبين النظريات السابقة أو المعاصرة أو التي جاءت بعده . وفي الوقت نفسه يستطيع التفرقة بين ما له أهمية فلسفية دأمة ، وبين ما ليس له إلا أهمية ثانوية مؤقتة ، على الرغم من أن صاحب النظرية كان يقضى على خلاف ذلك . وإذا أخذنا عن « كونت » نوعاً من التفرقة التي كان يستخدمها في كثير من الأحيان [قلنا] إن الطريقة الأولى تلائم البحث لمجرد البحث . وأما الثانية فتلائم الدراسة التاريخية .

فإذا طبقنا الطريقة الأولى على دراسة نظرية « كونت » انتهت بنا مع هذا الفيلسوف إلى اعتبار أن الفلسفة الوضعية ليست إلا مجرد بحث تمهيدى لديانة الإنسانية ، وهي الهدف الأول والأخير لجهوده . وينبغي للمؤرخ ، دون ريب ، أن يفسح مكاناً كبيراً لهذه « المقدمة الضرورية » ، ولهذا الكتاب الأسامي الذي وضع فيه « كونت » الأسس العقلية للمذهب السياسي والديني . ومع ذلك ينبغي له أن يجعل هذه المقدمة في المقام الثاني بالنسبة إلى ذلك المذهب ، وأن يجعل مكان الصدارة لكل من « إعادة تنظيم المجتمع » ، والعقيدة ، والعبادة ونظام ديانة الإنسانية ، وإنشاء سلطة روحية ، وأخيراً لكل هذا الجزء من إنتاج « كونت » الذي يستأنف فيه « البرنامج الكاثوليكي في القرون الوسطى » ، والذي يثق بأنه سينفذه على نحو أفضل مما فعل المذهب الكاثوليكي نفسه حتى الآن .

ومع هذا ، فليس ذلك الجزء من إنتاجه هو الجزء الذي بدا فيه « كونت » أكثر ما يكون ابتكاراً ، والذي بدا فيه تفكيره أشد ما يكون إنتاجاً . إن مشكلة « إعادة تنظيم المجتمع » ليست وقفاً عليه وحده ؛ بل يمكن القول على نحو ما بأنها كانت تموج في الجو المحيط به في الوقت الذي خرج فيه « كونت » من مرحلة المراهقة . فلقد كان أبناء الجيل الذي شب مع « كونت » يتوقون جميعاً إلى إعادة النظام وتثبيت شروط التقدم ، وتحديد العلاقات الخلقية والسياسية ، ووضع دين جديد في المكان الذي بدا أن المذهب الكاثوليكي قد تركه شاغراً .

« فالسياسة الوضعية » التي تزعم أنها تشبع هذه الرغبات ليست في مذهبه إلا محاولة مقابلة لتلك التي قامت بها مدرسة « سان سيمون » قبل سنة ١٨٣٠ (وهذا مع التحفظ التام فيما يخص أساس هذه النظريات) . وقد جاءت هذه المحاولة متأخرة عن المحاولات المماثلة لها بثلاثين عاما ، وذلك لأن « كونت » أراد أن يؤسس « نظامه الاجتماعي » على فلسفة وعلى أخلاق ، ولأن هذا المجهود النظري قد استنفد أفضل سنوات شبابه ونضجه . ولكن هذه المحاولة ترجع في أصلها إلى الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، كما تدل على ذلك الرسائل التي أعاد « كونت » طبعها . فلما ظهرت بين سنة ١٨٥٠ وسنة ١٨٥٧ لم يوجه إليها الجيل الجديد الذي شب في ظروف سياسية واجتماعية أخرى إلا أذنا غير مكترثة . فلقد فرضت بعض المشاكل الأخرى نفسها على انتباه هذا الجيل على نحو أشد إلزاما ، وتطلبت منه حلا عاجلا . ولم تعد فلسفة التاريخ تثير الاهتمام العنيف ، وأصبح الناس أقل تلهفاً على رؤية ميلاد دين جديد ، وبرهن المذهب الكاثوليكي على أن حيويته ما زالت قوية جداً .

ولذا لم تحمل عبقرية « كونت » — ولا الحذر الذي اعتقد التذرع به لوضع « نظامه الاجتماعي الجديد » على أساس عقلي — دون أن تنتهي محاولته إلى المصير المشترك الذي انتهت إليه جميع المحاولات المماثلة لها بعد زمن اختلف طولا وقصرا . ولأريب في أن كتاب « السياسة الوضعية » والكتب الأخرى التي ألفها « كونت » في المرحلة الثانية من حياته العلمية تحتوي على عدد كبير من وجهات النظر الصادقة وبميدة النور . فهما يكن من طبيعة الموضوع الذي يعالجه عقل جبار فهناك مصلحة وفائدة في الاطلاع على الكشوف التي اهتدي إليها تفكيره . ولكننا نقول في نهاية الأمر ، إن هذا الجزء من إنتاجه الذي كاد يبدو في نظره الجزء الرئيسي لا يحتفظ بنفس هذه المرتبة في نظر المؤرخ .

ففي الواقع لا يعبر « كونت » في كتابه « السياسة الوضعية » إلا عن جيله فحسب . أما فيما يخص فلسفته بمعنى الكلمة فإنه « الرجل الممثل » للقرن التاسع عشر بأسره . وهل من الضروري أن نبرهن على ذلك ؟ إن التاريخ العقلي لهذا القرن يبرهن على هذا الأمر في كل خطوة من خطواته ، فمن بين جميع المذاهب التي

نشأت في فرنسا ، في القرن التاسع عشر ، كان مذهب « كونت » المذهب الوحيد الذي استطاع أن يتجاوز الحدود ، وأن يترك أثراً قوياً ملحوظاً لدى المفكرين من الأجانب . وقد لقيت فلسفة « كونت » في إنجلترا وهولندا في أول الأمر حظوة أكثر مما لقيته في فرنسا نفسها . وقد اتخذها كل من « جون ستيوارت مل » و « هربرت سبنسر » و « جورج لويس » و « جورج إليوت » وعدد كبير من الفلاسفة والكتاب الانجليز مصدر وحى لهم إلى حد يختلف قلة وكثرة . وما زال يدافع عنها حتى الآن في إنجلترا رجال ذوو مواهب كبرى . حقاً لم يعقد أى فيلسوف ألماني بينه وبين « كونت » نفس العلاقات التي انمقدت أواصرها بين الأخير وبين « جون ستيوارت مل » . ولكن الروح الوضعية امتدت ، في الواقع ، شيئاً فشيئاً إلى الجامعات الألمانية منذ ثلاثين عاماً . ويكفي للاقتناع بهذا الأمر أن يرى المرء كيف أقلمت هذه الجامعات عن الميتافيزيقا ، وأن يلقي نظرة على المنهج الذي تستخدمه فيها العلوم الأخلاقية والاجتماعية . وكان نفوذ « كونت » أعظم تأثيراً من ذلك أيضاً في البلاد اللاتينية في العالمين القديم والجديد ، أى في إسبانيا والبرتغال وأمريكا الجنوبية .

وأخيراً وجدت « جمليات الفلسفة الوضعية » في أمريكا الشمالية أيضاً . وقد وجد « كونت » — حتى في أثناء حياته — عدداً من أشد الأتباع إخلاصاً . أما في فرنسا فقد وجدت الفلسفة الوضعية « معبراً » رئيسياً في إنتاج كاتبين كانا من أحب الكتاب إلى الجمهور في عصرهما . وربما كانت مساهمة « رينان » و « تين » في إذاعة آراء « كونت » ومنهجه أشد من مساهمة « ليتريه » وأنصار المذهب الوضعي جميعاً ، هذا وإن لم يكن كل من « رينان » و « تين » من أتباع هذا المذهب .

حقاً إن « تين » يدين بالكثير « لسبينوزا » و « هيجل » كما يدين بأكثر من ذلك أيضاً « لكوندياك » . أما من جهة معاصريه فيبدو أنه قد تأثر ، على وجه الخصوص ، « بجون ستيوارت مل » و « هربرت سبنسر » ولكنه تأثر « بكونت » عن طريق هذين المفكرين . وهنا نجد مصدر معظم أفكاره الرئيسية . ففكرته عن

تاريخ الأدب وعن النقد وعن فلسفة الفن ، وبالاختصار بمجهوده لتزويد العلوم الخلقية بمنهج العلوم الطبيعية ، نقول إن جميع هذه الأمور ترجع بالذات إلى « أوجيست كونت ». فعلى اعتبار ما ، يعد كتابه في « تاريخ الأدب الإنجليزي » تطبيقاً للنظرية الوضعية التي ترى أن تطور الفنون والآداب يخضع لقوانين ضرورية تجعل هذا التطور يسير جنباً إلى جنب مع تطور العادات الخلقية والنظم والمعتقدات . ومن الأكيد أن نظرية « العصر » و « البيئة » التي تعد رئيسية في إنتاج « تين » لم تكن مجهولة في القرن الثامن عشر . ولكن « كونت » هو الذي جعلها عامة عندما بين وجه الشبه بين « لا مارك » وبين « منتسكيو » . وهو الذي أرشد « تين » إلى التعريف العام لفكرة البيئة من وجهة نظر علم الحياة وعلم الاجتماع في آن واحد .

أما « رينان » فقد تحدث عن « كونت » على نحو غاية في القسوة ، ولم يكن حديثه عنه خلواً من الازدراء . ومع هذا فإنه يعترف بأن « كونت » سيصير فيما بعد من أكثر الأسماء دلالة في القرن التاسع عشر ، دون ريب ، وأنه خضع هو نفسه لتأثيره خضوعاً كبيراً . ومن الأكيد أنه يجب علينا أن نقيم وزناً لجميع المصادر الأخرى الفرنسية والأجنبية التي نهل منها عقل « رينان » المرن الخضم إلى أكبر حد . ولكن ألم يتلذذ « رينان » على « كونت » و « هيجل » ، على حد سواء لكي ينظر إلى التاريخ نظره إلى « العلم المقدس للإنسانية » ، وليتوقع من هذا العلم ما كان يتطلبه من اللاهوت فيما مضى ، ولكي يحول العقائد القديمة كمقيدة العناية الإلهية والتفاؤل إلى الإيمان بالفكر العلمية عن التقدم ، ولكي يدرك في نهاية الأمر أن الحق والخير ليسا حقيقتين لا تقبلان التغير والحركة ؛ بل يتحققان شيئاً فشيئاً بمجهود الأجيال المتتابة ؟

وربما كان هذان المثالان كافيين في بيان الحد الأقصى الذي امتدت إليه روح المذهب الوضعي .

لقد امتزجت هذه الروح بالتفكير العام في عصرنا امتزاجاً شديداً إلى درجة أننا لا نكاد نلاحظها تقريباً . فالإنسان لا يوجه انتباهه عادة إلى الهواء الذي يستنشق . ولقد انعكست هذه الروح في التاريخ والقصة والشعر نفسه وساهمت هذه الأمور على نشر تلك

الروح بعد أن تشبعت بها . إن علم الاجتماع في عصرنا الحاضر من إنتاج « كونت » .
كذلك يعد « كونت » إلى حد ما مصدراً لعلم النفس بمعناه العلمى الحديث .
وليس من الجراءة ، دون ريب ، أن نستنبط من هذه العلامات كلها أن الفلسفة
الوضعية تعبر عن عدد من الاتجاهات التي يتميز بها القرن الحالى إلى حد كبير جدا .
وحيث أننا نحترم الحقيقة التاريخية عندما نعى على وجه الخصوص في إنتاج
« كونت » بالفلسفة التي تعد أشد الأجزاء ابتكاراً في هذا الإنتاج ، والتي تبدو
حتى الوقت الحاضر أكثرها إنتاجاً وحياة . وليس يهمنا أنه نظر هو نفسه إليها
كما لو كانت دراسة تمهيدية . فكم ظل الجهود النظرية الذي يبذله مفكر كبير
من أجل بعض النتائج العملية أجدر بالاهتمام زمناً طويلاً من هذه النتائج نفسها .

الكتاب الأول

الفصل الأول

المشكلة الفلسفية

١ - [تنظيم الحياة العقلية]

كتب على الفلسفة ، في رأى « كونت » أن تتخذ أساسا للأخلاق والسياسة والدين . فليست الفلسفة غاية في ذاتها ، وإنما هى وسيلة للوصول إلى غاية لا يمكن إدراكها بوسيلة أخرى . ولو اعتقد « كونت » إمكان تنظيم المجتمع من جديد دون إعادة تنظيم العادات الخلقية أولا ، ولو اعتقد إمكان تنظيم العادات الخلقية قبل تنظيم العقائد الدينية فلربما لم يؤلف الأجزاء الستة لكتاب « دروس الفلسفة الوضعية » الذى شغله منذ سنة ١٨٣٠ حتى سنة ١٨٤٢ ، ولا توجه مباشرة إلى المشكلة التى كانت على جانب عظيم من الأهمية .

ولكنه اقتنع ، منذ عهد مبكر ، بأن أقصر الطرق هو أسوأها . فهو يرى أن كل محاولة لإعادة تنظيم الدين والسياسة والأخلاق ، لا يمكن إلا أن تكون عبثاً طالما لم يتم بعد تنظيم الحياة العقلية من جديد . وحينئذ يجب الاهتمام أولاً بوضع فلسفة جديدة . ولما كانت الفلسفة ضرورية لتحقيق الغاية الاجتماعية التى كان « كونت » يسعى لتحقيقها فقد أصبحت غاية في ذاتها ، ولو بصفة مؤقتة فى الأقل . وإذن سيبدل « كونت » جهده لى يعيد تنظيم العقائد ، أى لى يستعويض عن العقيدة الموحى بها التى انتهت جذوتها إلى الركود بعقيدة يقوم عليها البرهان . وفيما عدا ذلك فلن تكون ثمة صلة مشتركة بين الإيمان الذى يقوم عليه الدليل وبين الديانة الطبيعية فى القرن الثامن عشر . ففى الواقع كانت هذه الديانة صورة ممسوخة وواهية من الإيمان بالأمور الخارقة للعادة . ومازلنا نستطيع التعرف على التفكير

اللاهوتى خلال الجهاز الميتافيزيقى لمذهب الألوهية^(١). وعلى خلاف ذلك ستكون العلوم الوضعية أصلاً للإيمان القائم على البرهان ، وستكون مبررة له . ويبدو ، دون ريب ، أن كلاماً من كلمة « الإيمان » و « البرهنة » مناقضة للأخرى^(٢)، ولكن ليس هذا التناقض إلا ظاهرياً . فالأمر هنا بصدد نوع من « الإيمان » ؛ إذ يجب دائماً أن تسلم الغالبية الكبرى من الناس بنتائج العلوم الوضعية ، وأن تثق بها . أما هؤلاء الذين يجدون فراغاً كافياً من الوقت و [يحصلون] ثقافة واسعة تكفيهم في فهم هذه النتائج وفحص أدلتها فقليل عددهم . وحينئذ سيسلك الآخرون مسلك الخضوع والاحترام . ولكن نظراً إلى أن الإيمان الجديد يختلف في هذه الناحية عن العقائد الدينية التي عرفتها الإنسانية حتى الوقت الحاضر ، فإنه سيكون إيماناً « قائماً على البرهان » . ولن يحتوى هذا الإيمان على شيء إلا إذا قرره المنهج العلمى وتحقق من صدقه ، وإن ينطوى على شيء يتجاوز مجال الأمور النسبية ، أو على شيء لا يمكن البرهنة عليه في كل لحظة لكل عقل يستطيع تتبع البرهان . ولقد تحقق هذا النوع من الإيمان منذ الآن فيما يمس عدداً كبيراً من الحقائق العلمية . فعلى هذا النحو يؤمن جميع المتحضرين اليوم بنظرية المجموعة الشمسية التى ندين بها « لقور بنيق » و « كبلر » و « نيوتن » . ولكن كم عدد هؤلاء الذين يستطيعون فهم البراهين التى تقوم هذه النظرية على أساسها ؟ إن هؤلاء المتحضرين يعلمون أن ما يعد موضوع إيمان بالنسبة إليهم ، هو موضوع علمى بالنسبة إلى الآخرين ، وأنه سيكون كذلك بالنسبة إليهم هم أنفسهم لو درسوا المعلومات الضرورية لذلك . وإذن فليس معنى الإيمان هنا هو أن يلغى المرء عقله مختاراً أمام سر يتجاوز فهمه ، ولكن معناه خضوع العقل بحسب الواقع دون أن يكون فى ذلك أى انتقاص لحقوقه^(٣) . فليس كل إنسان قادراً فى كل آونة على مزاولته هذا الحق فى

(١) Déisme : مذهب فلسفى يؤمن بوجود الله ويرفض كل ديانته موحى بها . المترجم
 (٢) إن الأمر كذلك فى الأقل فيما يتعلق بالديانة المسيحية التى تقوم على ما تطلق عليه اسم الأسرار الإلهية كما يشير المؤلف إلى ذلك بعد قليل . المترجم
 (٣) هذا هو الاتجاه العام للديانة الإسلامية . ولذلك نرى اختلاف العلماء فى هذه المسألة وهى : أيعد المسلم المقلد مسلماً حقيقة أم لا ؟ المترجم

النقد . وسيحد « كونت » هذا الحق بصرامة في الناحية العملية^(١) . أما من الوجهة النظرية فعقل كل إنسان مزود بهذا الحق . وليس من الممكن مطلقاً أن أن يحرم أحد من هذا الحق . فمشروعية الإيمان القائم على البرهان تعتمد ، في التحليل الأخير على القضية الآتية :

« لو كانت جميع العقول قادرة على فحص العقائد لاستطاعت جميعها أن تدرك براهينها وأن تسلم بها جميعاً » .

وإذن يجب ألا يحدث لبس هنا بين كل من لفظي « العقيدة » و « الإيمان » . فكونت لا يهتم في محاولته تنظيم العقائد من جديد إلا بالعقائد التي يمكن البرهنة عليها . وهنا يظل أميناً على فكرة « سان سيمون » الذي كان يفهم هو نفسه أن الدين هو ، على وجه الخصوص ، مبدأ للنظام السياسي . ففي الجزء الأول من حياته العلمية في الأقل لا يدخل « كونت » في « الإيمان » العناصر الصوفية والباطنية وغير العقلية التي يتضمنها لفظ « الإيمان » عادة والتي تجعله مضاداً للعقل في كثير من الأحيان^(٢) . فهذا اللفظ يدل في نظر « كونت » على ما يمتدده الإنسان بصدد الأشياء التي يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة . فحتى ذلك الحين كانت هذه العقائد تنطوي على تفسير ديني أو ميتافيزيقي للكون وللإنسان ، وكان القسس والفلاسفة هم الذين يدرسون هذا التفسير للناس . ولكن لم يعد العقل الإنساني يقنع بهذا التفسير^(٣) . وبالتدرج استعاض العلم الوضعي الذي ينهج منهجاً مختلفاً تماماً بمعرفة قوانين الظواهر عن هذه التفسيرات .

ومن ذلك الحين حدد « كونت » المشكلة في العبارات الآتية : استخدام طريقة عقلية لتقرير مجموعة من الحقائق التي تمس الإنسان والمجتمع والعالم والتي يسلم بها الناس كافة .

وعلى هذا النحو يسلم « كونت » بصحة ما يأتي :

(١) أظن فيما بعد الكتاب الثالث الفصل الخامس . المؤلف

(٢) تقوم الديانة المسيحية على الأساس الآتي وهو : أعتقد أولاً وافهم ثانياً

Credout intellegam

(٣) لم تعرض هذه الأزمة للتفكير الإسلامي — فيما نعلم — إلا عندما حاول فلاسفة

المسلمين التوفيق بين عقائدهم وبين التفكير الإغريقي القديم . المترجم

١ — أن « الآراء » ، و«المقائد» و« الأفكار» التي تتصل بهذه الموضوعات أصبحت في « حالة فوضى »

٢ — أن حالتها الطبيعية والسليمة تنحصر في « تنظيمها » .

وليس ثمة حاجة إلى البرهنة على النقطة الأولى : إذ يكفي أن نلقى ببصرنا على المجتمع المعاصر . فإن الحركات الغامضة التي تدعو إلى اضطرابه والتي تنذر بالقضاء عليه — إن لم ينته به الأمر إلى حالة الاستقرار — لا ترجع إلى مجرد أسباب سياسية ؛ بل إلى نوع من الاضطراب الخلقي . ويرجع هذا الاضطراب بدوره إلى نوع من الاضطراب العقلي ، أي إلى عدم وجود مبادئ مشتركة بين جميع العقول كما يرجع إلى خفاء الأفكار والمعتقدات التي يسلم بها الناس كافة . ذلك لأنه لا يكفي في بقاء المجتمع أن يوجد نوع من الانسجام العاطفي أو المصالح المشتركة بين أعضائه ؛ بل يجب أولاً أن يوجد اتفاق عقلي يتحقق في مجموعة من المقائد المشتركة .

وإذن متى أصبح مجتمع ما فريسة لاضطراب مزمن ، وبدا عجز صنوف العلاج السياسية عن شفائه ، حق للمرء أن يفكر في أن السبب العميق لهذا المرض يرجع إلى الاضطراب العقلي . أما الاضطرابات الأخرى فليست إلا أعراضاً . وتلك ، على وجه الدقة ، حالة مجتمعنا الراهن في نظر « كونت » . فلم تعد توجد في هذا المجتمع حكومة « روحية » أو « عقلية » ؛ بل إنه لا يشعر بأن هذه الحكومة تنقصه . ولم تعد العقول تعترف بوجود نظام عام . وما من مبدأ إلا تطرق إليه النقد « السليبي الهدام » . وهكذا عد الفرد نفسه حكماً في كل شيء : في الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين . فالآراء التي يرتضيها في أكثر الأحيان دون خبرة خاصة ، وتبعاً لما يمليه عليه هواه ، تبدو له دائماً أهلاً للتسليم بها ، كما يحذر التسليم على حد سواء بآراء الآخرين . وهو يزعم أنه لا يخضع إلا لنفسه . فهذا التفرق بين العقول (وسيقول « كونت » فيما بعد إن هذا التمرد) هو ما يطلق عليه « كونت » اسم حالة الفوضى .

ولكن ربما كانت تلك الحالة شرطاً عادياً جداً في المجتمعات الإنسانية ، وربما لا تبدو حالة الاستقرار إلا في القليل النادر وبصفة استثنائية . إن هذا الافتراض

لا يقوم على أساس سليم ، إذ لو كان الأمر كذلك لما استطاعت المجتمعات أن تستمر في البقاء ، ولما استطاعت النمو على وجه الخصوص . فيجب التسليم على خلاف ذلك بأن عصور الفوضى العقلية عصور استثنائية ، وبأن الناس في المجتمع السليم يتحدون فيما بينهم بسبب خضوعهم بالإجماع لمجموعة كافية من المبادئ والمقائد . ويؤكد التاريخ صدق هذه النظرية . فثبات الحضارات في الشرق الأقصى يرجع بصفة خاصة إلى الاستقرار العقلي الذي تتميز به عن حضاراتنا . ولقد كانت المجتمعات القديمة (كالمجتمع الإغريقي والمجتمع الروماني) تعتمد على فكرة خاصة عن الإنسان وعن المدينة وعن العالم ، وهي تلك الفكرة التي لم تتغير ، في جملة الأمر ، إلا قليلاً في خلال جميع العصور التي استمرت فيها هذه المجتمعات . وأخيراً أنشأ المذهب الكاثوليكي لأوروبا ، في أثناء القرون الوسطى ، سلطة روحية جديدة بالإعجاب . فالنظام الكاثوليكي وهو « عمل فني تتجلى فيه الحكمة السياسية » قد وضع لأوروبا مجموعة منظمة من المقائد التي كانت تتقبلها جميع العقول عن طيب خاطر . وقد أدى انهيار هذه المجموعة الكبرى من الآراء إلى معظم الشرور التي نتخبط فيها . فمن الواضح أن الفوضى العقلية حالة شاذة ، أي ظاهرة مرضية ، أو هي « مرض الغرب » ، كما سيطلق عليها « كونت » هذا الاسم فيما بعد . ولو وجب أن يمتد الزمن بهذا المرض لكان مميتاً . فإما أن يقضى المجتمع الحديث نحبه ، وإما أن تجد العقول حالة توازن مستقرة ، ومعنى هذا أن تخضع لمبادئ مشتركة .

وهكذا يبدو أن مشكلة إعادة تنظيم المقائد تنفرع إلى مشكلتين : ففي أول الأمر توجد مشكلة فلسفية [وهي] : كيف توضع مجموعة من المبادئ والمقائد الكفيلة بأن يسلم الناس بها جميعاً ؟ ثم تأتي بعد ذلك مشكلة اجتماعية [وهي] : كيف يمكن اجتذاب جميع العقول إلى هذا الإيمان الجديد ؟ ولكن التفرقة بين هاتين المشكلتين ليست سوى تفرقة ظاهرية . فمن الضروري في الواقع ، أن يفضى حل المشكلة الأولى إلى حل المشكلة الثانية . أليس السبب الرئيسي في عدم وجود نظام عام هو الفوضى التي تدعو إلى اضطراب العقول جميعها ؟ فإذا اختلفت العقول فيما بينها فذلك يرجع إلى أن كل عقل على خلاف مع نفسه . وإذا استطاع أحد

هذه العقول أن ينتهي إلى تقرير نوع من الانسجام الداخلي التام فسيقتل هذا الانسجام شيئاً فشيئاً إلى العقول الأخرى بفضل المنطق وحده . فإذا تم وضع أسس « الفلسفة الوضعية » فلن يكون تحقيق الأمور الأخرى إلا مسألة زمنية فقط . وسيكفي حينئذ أن نفحص ما يحتوي عليه أحد العقول في الوقت الحاضر من آراء وعقائد ، وأن نبحث عن الشروط الضرورية لإحلال الانسجام محل الفوضى أو باختصار لتحقيق نوع من الاتساق المنطقي التام لهذا العقل .

وكما أن « ديكارت » لما أراد أن يخضع جميع معلوماته لمنهجية في الشك لم يكن في حاجة إلا إلى فحص من أي المصادر جاءت هذه المعلومات ، كذلك سيقنع « كونت » في التحقق من وجود الاتساق المنطقي بين آرائه ، بفحص المناهج التي زودته بهذه الآراء . فإذا كشف عن بعض المناهج التي تميل إلى التناقض فيما بينها وجد سبب الاضطراب العقلي الذي نشأت منه الشرور التي يعانيها المجتمع في الوقت الحاضر ، ووجد في الوقت نفسه العلاج الذي ينحصر في رفع التناقض . ذلك لأن الوحدة هي المطلب الأول الذي تقتضيه طبيعة التفكير الإنساني . فالعقل منظم بفطرته ، ولا يستطيع أن يقنع ببعض الآراء التي توجد فيه جنباً إلى جنب فحسب ، مع استحالة التوفيق بينها من الوجهة المنطقية . وحقيقة لا يعدم التناقض ، ولو كان مجهولاً ، أن يشعر الإنسان بوجوده . إن كل رأى من آرائنا ينطوي — سواء أعلنا ذلك أم جهلناه — على مجموعة من الآراء المتصلة به ، والتي اكتسبناها بنفس الطريقة . وهذه المجموعة نفسها جزء من مجموعة كلية أخرى أكثر اتساعاً منها ، وتنتهي هذه المجموعة الأخيرة بدورها إلى تكوين فكرة إجمالية عن عالم التجربة .

وإذن يفرق « كونت » لدى نفسه ، ولدى معاصريه أيضاً ، بين منهجين عامين ، أي بين « ضريين من ضروب التفكير » اللذين لا يمكن أن يوجد مبعاً دون تناقض ، هذا وإن لم يكتب لأحدهما أن يتغلب على الآخر حتى الآن . ففما يتعلق بعدد كبير من أنواع الظواهر يفكر « كونت » تفكير العالم الذي تتلمذ على مدرسة « هوبز » و « جاليل » و « ديكارت » ومن جاء بعدهم . فهو لا يفكر بعد الآن في تفسير هذه الظواهر ببعض الأسباب . وهو يشعر بالرضا عندما يصل إلى معرفة قوانينها عن طريقة الملاحظة أو القياس ، لأن معرفة هذه القوانين

تتيح له في بعض الحالات أن يتدخل في الظواهر ، وأن يستعوض فيها عن النظام الطبيعي بنظام صناعي أكثر ملاءمة لحاجاته . وهكذا فإن الظواهر الميكانيكية والفلكية والطبيعية — وحتى الظواهر الحيوية — تبدو اليوم في نظره موضوعات لعلم نسبي ووضعي .

ولكن متى كان الأمر بصدد بعض الظواهر التي ترجع بحسب أصلها إلى شعور الإنسان ، أو التي تتصل بالحياة الاجتماعية والتاريخ فإن الغلبة تكتب لميل مضاد . فبدلاً من أن يكتفى العقل بالبحث عن قوانين الظواهر [نراه] يطمح إلى تفسيرها . فهو يريد إدراك جوهرها وسببها . [مثال ذلك] أنه يفكر تفكيراً نظرياً في النفس الإنسانية وفي العلاقة بين هذه النفس وبين الحقائق الأخرى في الكون ، وفي الغاية التي يجب أن يضعها المجتمع نصب عينيه ، وفي أفضل الحكومات الممكنة وفي المقدالات الاجتماعية وهم جرا . وجميع هذه المسائل وليدة الطريقة « الميتافيزيقية » في التفكير . وهذه الطريقة تتناقض صراحة مع الطريقة السابقة . ومنع هذا فإننا نرى أن العقول ما زالت تستخدم كلتا الطريقتين في الوقت الحاضر . وسيقرر علم الاجتماع الديناميكي^(١) كيف يجب أن تحدث هذه الظاهرة . ولكن مهما يكن من شأن الأسباب التاريخية فليست حقيقة هذه الظاهرة إلا بديهية جداً . إن العقل الإنساني لا يدري اليوم كيف يتمسك تماماً — ولا كيف يقلع تماماً — عن أحد هذين الضربين من التفكير . ولا ريب في أنه يشعر شعوراً واضحاً بأنه لا يمكن أن توضع فتوح العلم الوضعي موضع الشك ؛ إذ كيف يستطيع العودة إلى تفسير ميتافيزيقي أو لاهوتي للظواهر الفلكية ، والطبيعية ؟ ولكن من ناحية أخرى لا تبدو له الأفكار الميتافيزيقية واللاهوتية أقل ضرورة . فهو يمتد أن لا يستطيع الاستغناء عنها . وذلك أمر طبيعي ؛ لأن العقل الإنساني لما كان يريد إشباع حاجته إلى الوحدة — وهي مطلبه الأسمى — فإنه يطالب بفكرة عامة تشمل جميع أنواع الظواهر ، وهذه الفكرة هي التي أطلق عليها « كانت » اسم « تعميم التجربة » وهي الفلسفة في جملة القول .

(١) La dynamique Sociale : علم الاجتماع الذي يدرس ناحية التطور . المترجم

ولكن لم تبرهن الطريقة الوضعية في التفكير حتى الآن على أنها تستطيع إشباع هذه الحاجة ، ولم تفض إلا إلى إنشاء علوم خاصة . ولقد كان العلم الوضعي « خاصا » وجزئيا وعلى صلة دأمة بدراسة طائفة محدودة من الظواهر . وقد وجه هذا العلم عنايته كلها إلى بحوثه في التحليل والتركيب الجزئي . وقد سلك هذا المسلك بناء على نوع من الحذر المشكور الذي كان سبباً في قوته . ولم يجازف هذا العلم قط بوضع نظرية تفسر جميع الظواهر الحقيقية التي تقع تحت ملاحظتنا . وقد حاول علماء اللاهوت والميتافيزيقيون وحدهم حتى الآن بذل هذا المجهود . وما زالت هذه المهمة حتى أيامنا هذه السبب الرئيسي في وجودهم ؛ إذ من الواجب أن يؤدي بعضهم هذه المهمة . إن العقل الإنساني يتجه بحركة فطرية وضرورية إلى وجهة النظر التي تتعلق بكل من الخاص والعام . وبدلاً من أن يترك المشاكل الفلسفية دون جواب سيظل متمسكاً إلى أجل غير محدد بالحلول التي تقترحها عليه علوم اللاهوت وضروب التفكير الميتافيزيقي بالرغم من طابعها الخرافي . وبالاختصار [نرى] أن التفكير الوضعي في الحالة الراهنة للأمور « ظاهرة حقيقية » ، ولكنه « ظاهرة خاصة » . أما التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي فإنه « عام » ، ولكنه « خيالي » . ونحن لا نستطيع نصحية « حقيقة » العلم ولا « عموم » الفلسفة . فكيف يمكن الخروج من هذا المأزق ؟

لپس هناك سوى ثلاثة حلول يمكن تخيلها .

- ١ — الاهتداء إلى نوع من التوفيق الذي يعمل على بقاء هذين الضربين من التفكير في آن واحد دون أن يتناقضا .
- ٢ — تقرير وحدة التفكير بجمل المنهج اللاهوتي الميتافيزيقي منهجاً عاماً .
- ٣ — تقرير وحدة التفكير بتعميم المنهج الوضعي .

٢ — [استعاضة بالتفكير العلمى عن التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى]

يبدو الحل الأول ، أكثر الحلول قبولا فى الوهلة الأولى . فلماذا لا يمكن التوفيق بين الفحص العلمى لمختلف أنواع الظواهر وبين فكرة ميتافيزيقية أو دينية عن الكون ؟ وليس ثمة ما يحول دون تصور الظواهر كما لو كانت خاضعة لقوانين ثابتة ، ودون البحث فى نفس الوقت بطريقة أخرى عن السبب الذى يجعل الطبيعة على وجه العموم مفهومة لدينا . وإذا تحرر العلم الوضعى فى نهاية الأمر من اللاهوت والميتافيزيقا فقد يكفل لها الاستقلال الذى يطالب به لنفسه . وهكذا ستتضح شيئا فشيئا الحدود بين المجال الخاص بالعلم الوضعى من جهة وبين المجال الخاص بالتفكير النظرى الذى يتجاوز نطاق التجربة من جهة أخرى .

ويقول « كونت » لقد أمكن لهذا التوفيق أن يبدو مشروعا لمدة طويلة من الزمن لأنه كان ضروريا . وحتى الآن كانت المذاهب اللاهوتية والميتافيزيقية هى الأفكار العامة الوحيدة التى كونها العقل الإنسانى لنفسه عن الكون . وقد أدت هذه المذاهب وظيفية ضرورية ؛ بل ما كان من المستطاع أن يولد العلم الوضعى أو ينمو دونها . ولكن كما أن هذا العلم وارثها فهو عدوها أيضا . ولم يكن بد من أن يفضى تقدمه إلى انهيارها . ويبين لنا تاريخ العقائد الدينية والميتافيزيقية من جهة تاريخ المعرفة الوضعية من جهة أخرى ، أن التوفيق بينهما لا يمكن أن يستمر على الدوام .

وليس معنى هذا أن التضاد بين هذين الضربين من التفكير يرتفع بعد معركة جدلية عظمى تنهزم فيها العقائد الدينية والميتافيزيقية . إن العقائد لا تختفى على هذا النحو ؛ بل تختفى على حد تعبير فذ لكونت ، « بسبب عدم صلاحيتها » كشأن المناهج التى لم تعد صالحة للاستعمال . ألم تكن هذه العقائد شبيهة فى الواقع بالمناهج فى نظر العقل الإنسانى الذى كان يريد أن يشمل الأشياء فى مجلتها بنظرة واحدة قبل أن يدرسها دراسة كافية ؟ لقد اتجه الإنسان إلى الخيال يتطلب إليه معرفة الظواهر الحقيقية معرفة مباشرة ومطلقة ، مسع أن العقل ما كان يستطيع

تزويد الإنسان إلا في وقت متأخر جداً بمعرفة شديدة التواضع ونسبية جداً ، وعلى إثر مجهود وثيد بذلته العلوم . ولكن كلما تقدم الإنسان في الدراسة الوضعية للظواهر ترك بالتدريج « التفسيرات » اللاهوتية والميتافيزيقية . ومع أنه لم يقلع تماماً عن البحث عن الأسباب فقد اعتاد أن يحصرها في مناطق تزداد بعداً يوماً بعد آخر . والآن لم نعد في حاجة إلى افتراض الأسباب فيما يتعلق بالظواهر التي أصبحت فكرتنا عنها وضعية تماماً ؛ إذ يكفي أن نتصور أن هذه الظواهر خاضعة لبعض القوانين . وستختفي طريقة التفكير الميتافيزيقي عندما نعتاد تصور جميع أنواع الظواهر على غرار الظواهر السابقة ، وعندما تصبح فكرتنا عن قوانينها مألوفة لدينا ، مهما يكن من طبيعة هذه الظواهر .

وفي جملة القول ، ستصبح الفلسفة وضعية بالضرورة متى أصبح العلم بأسره وضعياً ، لأنه ليس من الممكن إلا أن نتخذ سوى وجهة نظر واحدة في دراسة الأشياء . إن كل معرفة حقيقية تنصب على الظواهر وقوانينها . فإذا نظرنا حينئذ إلى جميع أنواع الظواهر واحداً بعد آخر تبعاً لطريقة التفكير الوضعي ، فكيف يتفق أننا إذا نظرنا إليها نظرة عامة تشملها جميعاً فإننا نتصورها تبعاً لطريقة أخرى في التفكير مختلفة تمام الاختلاف عن الطريقة الأولى ، بل مضادة لها .

وفي الواقع يستمر وجود هذين النوعين من التفكير جنباً إلى جنب مادام التفكير الوضعي لم يصل بعد إلى نهاية شوطه ، ومادام الإنسان يفسر جزءاً كبيراً من الظواهر الطبيعية بجوهرها أو سببها أو غايتها . ولكن لا يمكن أن يوجد هذان النوعان من التفكير جنباً إلى جنب إلى أجل غير محدود . فكلما تقدم التفكير الوضعي خسرت الفكرة اللاهوتية والميتافيزيقية عن العالم جزءاً من مجال نفوذها . فنذ الآن تصبح ضرورة الاختيار [هنا] أمر بديهياً ، إذ أن وحدة العقل والاتساق المنطقي التام رهن بهذا الشرط .

فإذا استبعدت فكرة التوفيق لم يكن بد من الاختيار بين أحد أمرين : فإما ألا يفكر الإنسان إلا طبقاً للطريقة الوضعية ، وأما ألا يفكر مطلقاً تبعاً لها . لقد نظر أتباع

المذهب التقليدى وبخاصة « جوزيف دومستر » إلى المشكلة من هذه الناحية .
ويترف لهم « كونت » بكثير من الفضل . أما « دومستر » فيرى أنه لا سبيل
إلى نجاة مجتمعا إلا بالعودة إلى طريقة التفكير اللاهوتى . وإذن فهو يهاجم التفكير
الفلسفى الجديد فى منابعه نفسها ، أو بعبارة أخرى فى مصادره العديدة . وهو
لا يبقى على « لوك » أكثر مما يبقى على فلاسفة القرن الثامن عشر الذين تبعوه ، كما
أنه لا تبقى على « بيكون » أكثر مما يبقى على « لوك » ، ولا يهاجم طلائع الإصلاح
أقل من مهاجمته لـ « بيكون » . وقد أدرك أن القرن الثامن عشر كان بمثابة نتيجة عامة
لمقدمتين هما القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، وأن هذا الشكل القياسى
الكبير المدمر يرجع فى أصوله إلى عملية الانحلال التى بدأت منذ القرن الرابع
عشر . وهو على أتم اتفاق مع نفسه عندما يحاول محاربة هذا الإنتاج الشيطانى ،
وإرجاع أوروبا إلى الحالة العقلية والدينية التى كانت توجد فيها فى أثناء القرون
الوسطى . وكان يرى أن استرداد « البابا » لسلطته الروحية سيضع حداً للفوضى
العقلية والخلقية وأن المذهب الكاثولى سيرد إلى العقول وحدتها ، وهى اسمى
حاجة تصبو إليها .

إن هذا الحل ينطبق تماما على تلك المشكلة من الوجهة المثالية . ولكن
يستحيل تطبيقه من الوجهة الواقعية . إذ لا يمكن العودة إلى الوراء . فإذا أردنا
إخضاع العقول من جديد للسلطة الروحية التى كانوا يتقبلونها طوعاً فى العصور
الوسطى فإنه ينبغى كذلك أن نعيد تركيب مجموعة الظروف التى كانوا يحسون فيها
حينذاك . وكيف يمكن أن نمحو تاريخ الكشف عن أمريكا وتاريخ اختراع
الطباعة وعدداً كبيراً من الظواهر الاجتماعية الكبرى ؟ وكيف نتظاهر بأن
قوبرنيك و « كيلر » و « جاليلى » و « ديكارت » و « نيوتن » وجميع طلائع
الملم الوضعى لم يوجدوا [فعلاً] ؟ وإذا استطعنا تحقيق المستحيل فأعدنا الوحدة
العقلية والخلقية للمجتمع المسيحى فى العصور الوسطى فكيف نستطيع أن نحول
دون أن تؤدى القوانين الطبيعية التى أفضت إلى انهيار هذا المجتمع فى المرة الأولى
إلى إيجاد هذه النتيجة نفسها مرة ثانية ؟

وإذن تنتهى بالضرورة إلى الحل الثالث والأخير . فلما كان التوفيق بين طريقة التفكير الوضعى وبين الطريقة الأخرى مستحيلا ، ولما لم تكن ثمة سبيل إلى السيطرة المطلقة لطريقة التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى ، وأخيرا لما كان العقل الإنسانى فى حاجة إلى نوع من الفلسفة لم يبق سوى أن تنشأ هذه الفلسفة عن طريق التفكير الوضعى نفسه . وليس هناك ما يحول سلفا دون تحقق هذا الحل ؛ إذ من الممكن ، دون ريب ، الاستيلاء على المواقع الأخيرة التى يحتلها التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى . فهذا التفكير « الخيالى » فى جوهره لا يمكن أن ينقلب تفكيرا « حقيقيا » . ولكن ليس التفكير الوضعى تفكيرا « خاصا » إلا بصفة عرضية . ومن الممكن جدا أن يكتسب درجة العموم التى تنقصه . وفى هذه الحال يمكن وضع أسس فلسفة جديدة ، وحل مشكلة « الاتساق المنطقى القام » .

وإذن تنحصر الصعوبة بأسرها فى « تعميم » طريقة التفكير الوضعى . ولا بد لتحقيق ذلك من مدها إلى الظواهر التى ما برح الناس يتصورونها عادة طبقا لطريقة التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى ، أى لا بد من مدها إلى الظواهر الخلقية والاجتماعية . وسيكون ذلك هو الكشف الكبير الذى قام به « كونت » وسيأخذ هذا الفكر فى إنشاء « علم الطبيعة الاجتماعية » . وبهذا سيقضى على السبب الأخير الذى كان يدعو إلى وجود اللاهوت والميتافيزيقا ، وسيجعل الانتقال من العلم الوضعى إلى الفلسفة الوضعية ممكنا . وعلى هذا النحو ستتحقق « وحدة العقل » . وسيؤدى هذا الانسجام العقلى إلى هذه النتيجة ، وهى الانسجام الخلقى والدينى للإنسانية .

الفصل الثاني

قانون الحالات الثلاث

١ - [علم الاجتماع نقطة بدء وانتهاء]

من الممكن النظر في آن واحد إلى إنشاء علم الاجتماع كما لو كان نقطة انتهاء أو نقطة بدء لمذهب « أوجيست كونت » . ففيه زى أن المنهج الوضعى يستولى على أسى أنواع الظواهر وأكثرها « شرفا » وأشدّها تعقيدا : بمعنى أن علم الاجتماع أسى درجة يصل إليها التفكير الوضعى فى رقيه . وهكذا يصل إلى قمة العلوم ويسيطر عليها منذ الآن فصاعدا . ومن ناحية أخرى لما أصبحت الفلسفة الوضعية ممكنة منذ نشأة هذا العلم فإنها تتخذ نقطة بدء لتقرير مبادئ الأخلاق والسياسة .

وقد قال « كونت » فى بدء « دروس الفلسفة الوضعية » : « ستكتسب الفلسفة الوضعية ، بسبب إنشاء علم الاجتماع ، طابع العموم الذى مازال ينقصها ، وستصبح بهذه الوسيلة قادرة على احتلال مكان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية التى يعد ذلك العموم الخاصية الحقيقية الوحيدة لها فى الوقت الحاضر .^(١) » وقال فى خاتمة هذا الكتاب : « إن إنشاء علم الاجتماع قد جاء اليوم لتحقيق الوحدة الأساسية فى المذهب الكامل للفلسفة الحديثة .^(٢) »

ويرجع تاريخ إنشاء هذا العلم ، الذى تتوقف عليه بقية المذهب ، إلى اليوم الذى كشف فيه « كونت » عن القانون المسمى بقانون الحالات الثلاث . لأنه متى ثبت هذا القانون فإن « علم الطبيعة الاجتماعية » لا يظل مجرد فكرة فلسفية ؛ بل يصبح علما وضعيا . لقد تكهن « تيرجو » و « كوندرسية » والدكتور

(1) Cours de philosophie positive, I, 19 (5 édition, Paris, 1892).

(2) Cours VI, 786 .

« يردان » بهذا القانون ؛ بل حددت صيغته منذ القرن الثامن عشر . ومع هذا فإن « كونت » ينسب إلى نفسه أنه كشف عنه . ولما كان « كونت » دقيقاً ، على وجه العموم ، في الاعتراف بالفضل « لسابقه » وجب التسليم ، تبعاً له ، بأن أحداً من هؤلاء لم يلمح القيمة العلمية لهذا القانون . فهناك فارق في الواقع بين مجرد استخلاص هذا القانون من الظواهر وبين إدراك أهميته الرئيسية والتعرف فيه على القانون الأساسي الذي يسيطر على التطور العام للإنسانية .

وها هي ذي الطريقة التي تبعها « كونت » في تحديد صيغة هذا القانون في رسالته المسماة « خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع »

(سنة ١٨٢٢) :

« بناء على طبيعة العقل الإنساني نفسها لا بد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور في تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة متتابعة : الحالة اللاهوتية أو الخرافية ، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة ، وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية .^(١) » وبعد أن أعاد « كونت » كتابة هذه الصيغة في الدرس الأول من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » أضاف : « وبعبارة أخرى يستخدم العقل الإنساني بطبيعته ، في كل بحث من بحوثه ، ثلاث طرق فلسفية متتابعة يختلف طابعها اختلافاً جوهرياً ؛ بل قد يكون مضاداً : وهي أولاً الطريقة اللاهوتية ، ثم الطريقة الميتافيزيقية ، وأخيراً الطريقة الوضعية . ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة ، أو من المذاهب الفكرية العامة عن مجموع الظواهر . وتتنافى هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض . و [الفلسفة] الأولى نقطة بدء ضرورية للذكاء الإنساني . وأما الثالثة فهي حالته النهائية الثابتة . وأما الثانية فقد قدر لها أن تستخدم فقط كمرحلة انتقال .^(٢) »

وتستخدم هنا كلمتا اللاهوت والميتافيزيقا بمعنى خاص جداً ، ومحدد تحديداً دقيقاً .

(1) Pol. pos., IV, Appendice, P. 77.

(2) Cours, 1,3.

يطلق « كونت » اسم اللاهوت على طريقة عامة تطبق في فهم مجموعة الظواهر وهذه الطريقة تفسر ظهور هذه الظواهر بالرجوع إلى إرادة الآلهة . فهو لا يعنى هنا الجدل النظرى حول المسائل الإلهية على النحو الذى يفهمه الناس عادة ، أى على اعتبار أنه علم عقلى أو مقدس . وعندما يذكر هذه التسمية فهو أبعد ما يكون عن التفكير فى دراسة الحقائق المنزلة . ولا يستخدم هذا الاسم إلا للدلالة على تفسير ظواهر الطبيعة عن طريق الأسباب الخارقة للعادة والقائمة على التعسف . فكلمة لاهوتى [فى نظره] معناها « خرافى » . وفى موطن آخر يطلق « كونت » على هذا النوع من التفسير اسم « خيالى » أو « أسطورى » . وبهذا المعنى استطاع « كونت » أن يسأل [فيقول] : ألا يتذكر كل امرئ مناهجاً يتعلق بأهم ما يشغل عقله من مسائل أنه كان لاهوتياً فى طفولته ، وميتافيزيقياً فى صباه ، وعالم طبيعة فى مرحلة نضجه^(١) ؟ ولا يوحى « كونت » هنا إلى التقاليد الدينية التى يتلقاها الطفل عن والديه ؛ بل إلى الميل الفطرى الذى يدعو فى أول الأمر إلى تفسير الظواهر الطبيعية ببعض الإرادات ، لا ببعض القوانين . فكلمة لاهوتى تعنى هنا أن المرء يعزو إلى الآلهة رغبات وتصرفات إنسانية ، ويرجع إليها فى تفسير أسباب الظواهر . ويطلق على هذه الظاهرة فى التفكير اسم مذهب التشبيه^(٢) .

وبالمثل لا يستخدم « كونت » كلمة « ميتافيزيقا » فى معناها المألوف عادة . فليس علم الوجود من حيث هو وجود ، أو علم الجوهر ، أو علم المبادئ الأولى هو المقصود هنا بطريقة مباشرة فى الأقل ؛ بل المقصود نوع خاص من تفسير الظواهر التى توقفنا عليها التجارب . مثال ذلك أن فرض الأثير [الذى يستخدم] فى علم الطبيعة لتفسير الظواهر الضوئية أو الكهربائية فرض ميتافيزيقى . ومثال ذلك أيضاً فرض « المبدأ الحيوى » فى علم وظائف الأعضاء ، وفرض الروح فى علم النفس . ويقول « كونت » إنه [تفسير] ميتافيزيقى أو مجرد . وفى الواقع ليس هذا

(١) Cours, 1. 6.

(٢) Anthropomorphisme . المذهب الساذج الذى يتصور فيه المرء كل شئ فى الطبيعة على غرار العالم الإنسانى . المترجم .

النوع من التفسير إلا النوع السابق ، وقد جرد جانب كبير من صبغته فبدأ باهتا . وهكذا يمكن القول بأنه يختص بالقدر الذي لا يرجع فيه المرء الظواهر الطبيعية التي يلاحظها ملاحظة أفضل إلى إرادات تتقلب مع الهوى ؛ بل إلى قوانين ثابتة .

فيجب علينا إذن أن نلزم جانب الحيلة ، وألا نستخدم هنا لفظي « متيافزيقا » و « لاهوت » بالمعنى التام لكل منهما . فإذا استنبط بعضهم من قانون الحالات الثلاث أن تطور الإنسانية سيعتمد بها دائماً عن اللاهوت ، لكي يفضي بها إلى حالة نهائية لا يجد فيها الدين مكاناً له ، كان معنى ذلك أنه يخطئ خطأ غريباً في فهم نظرية « كونت » . إن تقدم الإنسانية يقودها ، على خلاف ذلك ، إلى حالة ستكون دينية بمعنى الكلمة . وفي هذه الحالة سينظم الدين حياة الإنسان بأمرها . وربما لم يرفض « كونت » . تعريف الإنسان بأنه حيوان ديني ، كما عُرِّف على هذا النحو في بعض الأحيان . فبمعنى ما يمكننا أن نتصور تاريخ الإنسانية كما لو كان تطوراً يبدأ بالديانة البدائية (الوثنية) وينتهي إلى الديانة النهائية (الوضعية) . ولكن ليس موضوع قانون الحالات الثلاث هو أن يعبر عن التطور الديني للإنسانية . وهو لا يتعلق إلا بتقدم الذكاء الإنساني . وهو يبين الفلسفات المتتابعة التي يجب أن يرتضيها هذا الذكاء في تفسير الظواهر الطبيعية . فهو باختصار القانون العام لتطور التفكير .

ولاريب في أن هؤلاء الذين أخطأوا في فهم هذه الفكرة ، لم يوجهوا نظرهم إلى هذا القانون إلا في الدرس الأول من كتاب « دروس الفلسفة » ، وهو الدرس الذي يمرض فيه « كونت » هذا القانون على حدة . ولكن ليس من الممكن أن يخطئ المرء عند ما يرجع إلى المجلد الرابع من هذا الكتاب الذي يضع فيه « كونت » ذلك القانون في موضعه ، أي في علم الاجتماع الدينامي ، وعند ما يرجع بصفة خاصة إلى الدرس الثامن والخمسين من المجلد السادس .

ومع هذا لم يمرض « كونت » هذا القانون ، دون مبرر ، في الصفحات الأولى من كتابه في « دروس الفلسفة الوضعية » ؛ لأن قانون التطور العقلي للإنسانية — أي قانون الحالات

الثلاث — هو القانون الجوهري في علم الاجتماع الخاص بالتطور على النحو الذي كان يتصوره « كونت » . ومن ثم فهو كذلك بالنسبة إلى العلم الاجتماعي بأسره . ذلك بأن العامل العقلي أهم جميع العوامل التي يؤدي تطورها وتضامنها في آن واحد إلى تقدم الإنسانية . وهو أكثر العوامل سيطرة بمعنى أن العوامل الأخرى تتوقف عليه أكثر من أن يتوقف عليها . وما كان من الممكن أن نفهم تاريخ الفنون والنظم والعادات الخلقية ، والقانون ، والحضارة على وجه العموم ، دون أن نفهم تاريخ التطور العقلي ، أي دون أن نفهم تطور العلم والفلسفة ؛ في حين أنه من المستطاع ، على أكمل وجه من الدقة ، أن نفهم التطور العقلي ، دون أن نفهم تطور الظواهر الأخرى . فهذا التطور إذن هو المحور الرئيسي الذي تنتظم حوله الظواهر الاجتماعية الأخرى . وهكذا فالقانون الذي يمبر عن هذا التطور هو « القانون الأساسي » إلى أكبر حد ، وهو أشد القوانين « عموما » بالمعنى الدقيق الذي يدل عليه « كونت » بهذه الكلمة . فتجديد « كونت » لهذا القانون معناه أنه يحكم سلفا بمشروعية العلم الاجتماعي بأسره . وهو لا يبرهن بهذا الأمر نفسه على أن ذلك العلم ممكن فحسب ؛ بل على أنه يوجد منذ الآن . وهذا هو السبب في الأهمية الكبرى التي ينسبها إلى قانون الحالات الثلاث .

٢ — [تفسير هذا القانون عن طريق التطور التاريخي والطبيعي للإنسان]

تشكل البرهنة على صدق هذا القانون بصورتين تتميز إحداهما عن الأخرى . « فكونت » يعتمد أولاً على التاريخ . وفي الواقع يدل التاريخ على أن كل فرع من معلوماتنا يمر تباعاً بالحالات الثلاث ، ودون أن يسلك مطلقاً مسلك القهقري . حقاً لم تصل بعد معظم هذه الفروع إلى الحالة الوضعية . ولكننا نلاحظ ، في الأقل ، أنها سارت حتى الآن في نفس الاتجاه الذي سارت فيه الفروع الأخرى .

وقد يكفي التحقق تاريخياً من صدق هذا القانون لو دعت الحاجة ، ولكن بشرط أن يكون هذا التحقق كاملاً . ولم يقنع « كونت » بذلك . فهو يزعم ، فيما عدا هذا ، أنه يستتبط قانون الحالات الثلاث من طبيعة الإنسان . وهكذا يبرهن

عليه بطريقة مباشرة . فهما بدت له دلالة التاريخ قاطعة فإنه يريد أيضاً أن يتصور التاريخ ممكن الفهم . ولكي يصل إلى هذا الغرض لجأ إلى علم النفس . فهو يقول : « يجب علينا أن نعني بتحديد صفات مختلف البواعث العامة التي توقفنا عليها المعرفة الصحيحة للطبيعة الإنسانية ، تلك البواعث التي وجب أن تكون حتمية من جهة ، وضرورية من جهة أخرى بسبب التتابع الضروري للظواهر الاجتماعية التي نلاحظها مباشرة ، من حيث اتصالها بالتطور العقلي الذي يسيطر بصفة جوهرية على تطورها الرئيسي . »^(١)

ففي المقام الأول لم يكن في استطاعة العقل الإنساني أن يبدأ في تفسير الطبيعة إلا بفلسفة ذات صبغة دينية ؛ لأن هذه الفلسفة هي الوحيدة التي تنشأ بصفة تلقائية ، وهي الوحيدة التي لا تفترض وجود فلسفة أخرى قبلها . ففي مبدأ الأمر يدرك الإنسان جميع أنواع النشاط على غرار نشاطه [الخاص] . وإذا أراد فهم الظواهر مائل بينها وبين أفعاله التي يمتد أنه يدرك طريقة نشأتها ؛ لأنه يشعر بمجهوده وبأفعاله الإرادية . وهذا التفسير الذي يعتمد على مذهب التشبيه بالإنسان طبيعي جداً إلى درجة أننا على استعداد دائم للركون إليه دون عناء ما . وتلك هي الحال حتى يومنا هذا . فإذا نسينا العلوم الوضعية لحظة ، وإذا جازفنا بالبحث عن طريقة نشأة إحدى هذه الظواهر فسرعان ما نتخيل بصورة غامضة أن هناك نشاطاً شبيهاً بنشاطنا إلى حد كبير أو قليل . ففي رأى « كونت » أن أكثر الناس اتباعاً للمنطق من بين هؤلاء الميتافيزيقيين الذين يزعمون إعطاء فكرة عن الله ، هم هؤلاء يتصورونه على هيئة شخص^(٢) .

ولقد كان الطابع التلقائي الذي تتميز به طريقة التفكير الديني مفيداً إلى أقصى حد . ولولاه لما استطعنا أن نرى كيف أمكن أن يبدأ ذكاء الإنسان في النمو ؛ إذ لو أراد العقل أن يكون نظرية علمية عن الظواهر الطبيعية - مهما كانت هذه النظرية

(١) Cours, IV, 526.

(٢) نرى هنا أثر تربيته الكاثوليكية التي تعد في هذه الناحية مثالا جيدا لمذهب التشبيه بمعنى الكلمة ، لأنها تنصور الله سبحانه على غرار الإنسان . وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى التفكير الذي وصفه « كونت » فيما مضى بأنه تفكير أسطوري « المترجم »

متواضعة وناقصة — لاحتاج إلى بعض الملاحظات التي سبق القيام بها . ومن ناحية أخرى لا يمكن أن توجد ملاحظة علمية دون وجود نظرية ، أو في الأقل دون فرض سابق لها . ويقول « كونت » : إن التفكير التجريبي المطلق تفكير عقيم ؛ بل لا يمكن تصويره على وجه الدقة . وليس هناك دلالة علمية لمجرد تكديس الظواهر مهما فرضنا كثرة عددها . ويمكن التمثيل لذلك بالملاحظات الجوية التي تكون جداول لانهاية لها ، وتملاً عدة مجلدات . فهذه المشاهدات لا نصير ملاحظات علمية إلا إذا أولها العقل في أثناء جمعها ، وإلا إذا كانت هناك فكرة توجهه إلى التحقق من صدق أحد الفروض ، سواء أكان هذا الفرض غامضاً أم دقيقاً ، حقيقياً أم وهمياً .

فإذا وجد العقل الإنساني نفسه نهبا موزعا بين ضرورتين تقهرانه على حد سواء ، أى بين أن يلاحظ أولاً لكي يصل إلى « أفكار ملائمة » ، وبين أن يتخيل أولاً نظرية ما ، لكي يستخدمها بطريقة فعالة في القيام بالملاحظات المتتابعة ، فإنه يتخلص من هذا المأزق باستخدام طريقة التفكير اللاهوتي ؛ لأنه ليس في حاجة إلى ملاحظات تمهيدية حتى يتخيل ضرورياً من النشاط المثيلة بنشاطه في جميع أرجاء الطبيعة . ومتى خرج هذا الفرض إلى حيز الوجود ، بدأت الملاحظة عملها ، لكي تؤكد صدقه في أول الأمر ، ولكي تهاجمه بمد قليل . ومن ثم تبدأ الهزة الأولى . وتتطور العلوم والفلسفة خلال نظريات يتبع بعضها بعضها طبقاً لنظام ضرورى .

كذلك الأمر من وجهة النظر الخلقية ؛ لأن الفلسفة اللاهوتية وحدها هي التي كانت تستطيع في مبدأ الأمر أن توحى إلى الإنسانية الواهية الجاهلة بالشجاعة والثقة الكافيتين لانتشالها من حالة الذهول البدائية التي كانت توجد فيها . فإذا عرف الإنسان اليوم أن الظواهر تخضع لقوانين ثابتة ، فإنه يعلم أيضاً أن معرفة هذه القوانين تمده بنوع خاص من السيطرة على الطبيعة . ولكن في الزمن الذي كان الإنسان لا يستطيع التنبؤ فيه بسلطان العلم ، ربما كانت الفكرة القائلة بخضوع الظواهر لقوانين ضرورية سبباً في أن تملأ قلبه يأساً . ولا ريب في أنه ربما ظل عاجزاً عن بذل أى مجهود . و [لكن] طريقة التفكير اللاهوتي كانت أكثر تشجيعاً له . وحقيقة كان الإنسان يتخيل أن الظواهر قابلة للتغير بطريقة قائمة على التعسف .

فكل شيء ممكن الحدوث . وليس هناك شيء يستحيل وقوعه ، كذلك لا يوجد شيء ضروري . فيكفي في حدوث الشيء أو في عدم حدوثه أن تريد الآلهة ذلك أو لا تريده . فالإنسان لا يستطيع التأثير في الطبيعة تأثيراً مباشراً . ولكنه يستطيع كل شيء بطريقة غير مباشرة . ويكفي في ذلك أن يتقرب إلى القوى الإلهية التي تمد رغبتها قانوناً . وعلى هذا النحو تكون ثقة الإنسان بمقدرته أقوى ما تكون في اللحظة التي يبلغ فيها عجزه منها .

وأخيراً كانت الفلسفة اللاهوتية ضرورية من الناحية الاجتماعية ، حتي يستطيع المجتمع الإنساني أن ينمو وأن يستمر في البقاء ؛ لأن هذا المجتمع لا يتطلب وجود مشاركة وجدانية عاطفية واتفاقاً في المصالح بين أعضائه فحسب ؛ بل يقتضي أولاً وبصفة خاصة ، اتحاداً عاماً في بعض العقائد الخاصة . فلا وجود لمجتمع إنساني دون وجود « مجموعة خاصة سابقة من الآراء المشتركة » . ولكن كيف يمكن من ناحية أخرى أن نتصور ظهور مثل هذه المجموعة إذا لم تكن الحياة الاجتماعية قد نظمت من قبل ؟ وتلك حلقة مفرغة جديدة تسمح الفلسفة اللاهوتية وحدها بالخروج منها . فهذه الفلسفة تتكون في الوهلة الأولى من مجموعة من الآراء المشتركة . وتزداد حدة دفاع جميع أعضاء المجتمع عن هذه الآراء كلما كانت أشد اتصالاً بآمالهم ومخاوفهم من أجل هذا العالم الدنيوي ومن أجل العالم الأخرى ، إذا كانوا يعتقدون وجوده في ذلك الحين .

وفي نفس الوقت تؤدي هذه الفلسفة اللاهوتية إلى نشأة طبقة خاصة في المجتمع تنحصر رسالتها في التفكير النظري وحده . وكم يجب أن تكون التفرقة بين الناحية العلمية والناحية العملية — ولو كانت تفرقة ساذجة — تقدماً هامجداً ! ونعني بها التفرقة التي تقررت بمجرد أن أخذت طبقة الكهنوت تميز عن بقية الكائن الاجتماعي . وكم يجب أن يكون هذا التقدم بطيئاً إذا رأينا اليوم أيضاً مقدار ما يجده الناس من عسر في قبول أي تجديد يبدو لهم أنه لا يعود بفائدة عملية عاجلة ! وفي الوقت الذي كانت فيه الطبقة الكهنوتية مزودة — تبعاً للطبيعة وظائفها — بسلطة عادت على التقدم الاجتماعي بنفع ثمين ، كانت تنعم بالفراغ الضروري للبحث

النظري. ويقول « كونت » : « لو لم تنشأ مثل هذه الطبقة بصفة تلقائية لاقتصر كل نشاطنا، الذي كان عملياً فقط في ذلك الحين، على نوع خاص من تحسين بعض الأساليب والأدوات الحربية أو الصناعية، ولسرعان ما توقف هذا التحسين^(١). » لقد كان تقسيم العمل فيما بعد متوقفاً على هذه الخطوة الأولى. فعلمائنا وفلاسفتنا ومهندسوننا هم أحفاد الكهنة الأول والسحرة والذين ينتهلون من أجل المطر.

وهكذا وجب أن تظهر الفلسفة اللاهوتية بطريقة تلقائية نظراً لما عليه طبيعة الإنسان. وكان ظهور هذه الفلسفة أمراً حتمياً ولاغناء عنه في آن واحد، وبالجمله كان أمراً ضرورياً. وسرعان ما بدأ ما يمكن أن يطلق عليه اسم التاريخ العقلي للإنسانية. فقد أصبحت ملاحظة الظواهر ممكنة بسبب الفلسفة اللاهوتية. ثم كانت هذه الملاحظة بدورها سبباً في نفاذ فكرة القوانين إلى العقول شيئاً فشيئاً. ومنذ ذلك الحين كانت الفلسفة اللاهوتية حلاً وسطاً. ثم أتى حين من الدهر بدت فيه بالية وضارة؛ إذ أن العقل يميل إلى احتلال مكان الخيال في تفسير الطبيعة. وكلما قطع التطور مسافة كبيرة زاد تفضيل العقل الإنساني للطريقة الوضعية في التفكير، وانتهى هذا التفكير الأخير بالانتصار في مختلف أنواع العلوم بعد معركة اختلفت طولاً وقصراً.

وفي حقيقة القول تحتوى الحالة اللاهوتية لمعلوماتنا، حتى في اللحظة التي تصل فيها إلى أوج سلطانها، أى في أقرب العصور من الزمن الذي نشأت فيه — نقول إنها تحتوى على الجرثومة التي ستكون سبباً في انحلالها. فليست هذه الحالة متجانسة تمام التجانس مطلقاً. فهناك بعض الظواهر العامة جداً، والتي لم يتجاهل الإنسان قط اطرادها، والتي لم يتصور مطلقاً أنها خاضعة لإرادات تتقلب مع الهوى. ويحلو « لكونت » أن يورد نصاً « لأدم مميث »، وهو النص الذي يلاحظ فيه هذا الفيلسوف أنه لم يوجد، في أى زمان ولا في أى مكان منذ وجد المجتمع، إله للثقل. أضف إلى هذا أنه وجب على الإنسان دائماً أن يشعر شعوراً ما بوجود بعض القوانين النفسية نظراً لأنه كان مضطراً إلى اتخاذ طريقة أمثاله في

الشعور والسلوك معياراً يقيس عليه أفعاله . ويترتب على هذا أن « الجرثومة » البدئية للفلسفة الوضعية هي في الواقع قديمة العهد تماماً كجرثومة الفلسفة اللاهوتية ، وإن لم تستطع النمو إلا في وقت متأخر .^(١) ولما لم تكن الفلسفة اللاهوتية عامة لم يكن من المستطاع إلا أن تكون مؤقتة . أما الفلسفة النهائية الوحيدة فهي الطريقة التي تستخدم في تفسير الظواهر الطبيعية جميعها من أشدها بساطة إلى أكثرها تركيباً ، دون أي استثناء ؛ لأن هذه الفلسفة وحدها هي التي ستحقق الوحدة التي يتطلبها العقل .

ولا يتم الانتقال من الفلسفة اللاهوتية إلى الفلسفة الوضعية دفعة واحدة على الإطلاق ، فالتضاد بينهما عميق جداً ، وذاكاً ولا يَأْلَف مثل هذا التغير المفاجيء . [ولذا] تستخدم الحالة الميتافيزيقية كمرحلة انتقال . وتفترق هذه الحالة عن الحالتين الآخرين من هذه الجهة ، وهي أنه لا وجود لبداً خاص يستخدم في تعريفها . إن الفلسفة اللاهوتية تكني نفسها بنفسها ، وهي تكون « كلا » متجانس الأجزاء ، أو هي كذلك في الأقل ما دامت جرثومة التفكير الوضعي التي تنطوي عليها لم تصبح فعالة بعد . كذلك ستكون الحالة الوضعية متجانسة تمام التجانس . وعلى خلاف ذلك لا يمكن تعريف الحالة الميتافيزيقية إلا بالزج بين الحالتين الآخرين . وقد كتب « كونت » في سنة ١٨٢٥ : « إن الأفكار الميتافيزيقية تتصل في آن واحد بعلم اللاهوت وعلم الطبيعة ، أو بالأحرى ليست إلا العلم الأول وقد عدل بالعلم الثاني^(٢) . » أما الميتافيزيقا بأشكالها التي تتغير دائماً وتضمحل قيمتها شيئاً فشيئاً فتتحقق التوفيق الضروري حتى توجد الفلسفة اللاهوتية جنباً إلى جنب مع الفلسفة الوضعية ما دامت هذه الأخيرة لم تكمل بعد . وقد استطاع النهج العلمي أن يتوسع في فتوحه تحت ستار الفروض الميتافيزيقية ، دون أن يشير حذر حماة الفلسفة اللاهوتية . وللميتافيزيقا ميزة أخرى ، وهي أنها فعالة جداً في ناحية النقد . فكثيراً ما ساهمت في تقويض أسس مجموعة المقائد القديمة . وبهذا

(١) Cours, IV, 554—5.

(٢) Politique positive, IV Appendice, P. 144.

المعنى يرى « كونت » أن الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر كانوا في الأعم الأغلب خير ممثلين للتفكير الميتافيزيقي .

ومع هذا ، فإذا وجب إرجاع هذه الحالة المتوسطة إلى إحدى الحالتين الأخريين فإن « كونت » لا يتردد في إرجاعها إلى الحالة اللاهوتية . وحقيقة تستعيض الميتافيزيقا عن « الإرادات الإلهية » بالقوى ، وعن « الخالق » « بالطبيعة » . ولكنها تنسب إلى القوى والطبيعة وظيفة شديدة الشبه بوظيفة الإرادات الإلهية والخالق . وفي الواقع يكتب البقاء « لتفسير » الظواهر على نفس النحو ، وإن تطرق الضعف إليه بسبب الشعور بضرورة القوانين ، ذلك الشعور الذي يزداد حدة يوماً بعد آخر . فهذا النوع المهجين [من التفكير] يبقى على علم اللاهوت « في الوقت الذي يهدم فيه تماسكه العقلي الأساسي » . وهو ينكر النتائج باسم المقدمات . ولذا لا تنطوي هذه الفلسفة على أي ضمان ضد عودة المبادئ اللاهوتية إلى الهجوم ، مادامت المعاني الوضعية لم تحتل بعد مكان هذه المبادئ . وفي أثناء الصراع الأخير بين التفكير اللاهوتي والتفكير الوضعي سيري المرء ، دون ريب ، أن الميتافيزيقيين سينضمون إلى أتباع مذهب الألوهية [déistes] في « معسكر رجعي »^(١) . ويقول « كونت » : ليس هناك أي تضامن تاريخي أو اعتقادي بين الفلسفة الوضعية وبين هذه الفلسفة السلبية بآتم معانيها . وهو لا يستطيع أن يعد هذه الفلسفة [الميتافيزيقية] إلا آخر صورة تمهيدية تشككت بها الفلسفة اللاهوتية^(٢) .

وحينئذ ليست الحالة الميتافيزيقية أبداً إلا حلاً وسطاً غير مستقر . وهي لم تستمر وقتاً ما إلا لأنها كانت تتغير على الدوام . ولما لم يكن للفلسفة الميتافيزيقية مبدأ خاص بها لم تكن إلا ذات طابع تقدي بحت . وفي الواقع ليس هناك سوى فلسفتين متسقتي الأجزاء ، أي سوى منهجين أو طريقتين للتفكير . فالفلسفة اللاهوتية والفلسفة الوضعية وحدهما تتيحان لذلك أن ينشئ مجموعة من الأفكار المنطقية المتجانسة ، وهما أساس لنوع من الأخلاق

(1) Correspondance d . A . Comte avec J. S. Mill . Lettre du 5 avril, 1842 R. 51.

(2) Cours , v . 573 ~ 5.

والدين . فالتفكير اللاهوتي « مثالي في تطوره ، ومطلق في فكرته ، وقائم على على التعسف في تطبيقاته . » [أما] التفكير الوضعي فإنه يستعيز بطريقة الملاحظة عن طريقة التخيل ، وبالمعاني النسبية عن المعاني المطلقة . وهو لا يزعم بأنه يسيطر على الظواهر الطبيعية سيطرة لا حد لها : فهو يعلم أن معرفته مقياس لقدرته . ويبين التاريخ العقلي للإنسانية ما المراحل التي مرت بها هذه المعرفة لتنتقل من الطريقة الأولى في التفكير إلى الطريقة الثانية .

٣ — [أهمية قانون الحالات الثلاث]

ينظر « كونت » إلى قانون الحالات الثلاث نظريته إلى قانون ثبتت صحته . وقد كتب في سنة ١٨٣٩ : « إن سبعة عشر عاماً من التأمل المستمر في هذا الموضوع العظيم الذي نوقش من جميع وجوهه ، ووجهت إليه جميع ضروب النقد الممكنة تتيح لي أن أؤكد سلفاً ، ودون أقل تردد علمي ، أن الإنسان سيري دائماً أدلة تؤكد صحة هذه القضية التاريخية التي يبدو لي الآن أنني برهنت عليها برهنة تامة ، كأي ظاهرة من الظواهر العامة التي يسلم بها الناس اليوم في الفروع الأخرى للفلسفة الطبيعية ^(١) . » ولا يمكن أن توضع [هذه القضية] موضع الشك إلا إذا وجد المرء فرعاً من فروع معرفتنا يتجهق من الحالة الميتافيزيقية إلى الحالة اللاهوتية ، أو من الحالة الوضعية إلى إحدى الحالتين السابقتين . ولكن هذا الأمر لم يتحقق مطلقاً . إن البرهنة النظرية على هذا القانون تقرر أنه ما كان من المستطاع أن يتحقق هذا الأمر .

وحقيقة يثبت هذه البرهنة أن المرور تبعاً بالحالات الثلاث ، وفقاً لنظام لا يتغير ، كان الصورة الضرورية التي تشكل بها تقدم العقل الإنساني في معرفة الظواهر . وتعتمد هذه البرهنة على طبيعة العقل . وإذن يمكن — بناء على تفكير « كونت » — أن يُسمى قانون الحالات الثلاث قانوناً نفسياً أو قانوناً تاريخياً على حد سواء . ولكن ليس الأمر هنا بصدد علم النفس البني يعتمد على التأمل الباطني ، والذي

يتخذ شعور الفرد وسيلة للبحث . ولا يعترف « كونت » لهذه الطريقة بأية قيمة علمية ^(١) ؛ بل يذهب إلى حد ينكر معه امكان استخدامها . وأكثر من هذا لو كانت ملاحظة الشخص لنفسه ممكنة لما وجدنا لديها أى عون في المثال الراهن . وذلك لأنها لن تكشف له إلا عن الحالة الراهنة للذكاء الفردي ، لا عن قانون تطور العقل الإنساني . فلا بد من دراسة النوع لا الفرد حتى يظهر هذا القانون . ومن الواجب أن يقلع الذكاء عن المجهود العقيم الذي يبذله ليتأمل نفسه في أثناء نشاطه ، حتى يدرك قانون المراحل المتتابعة التي مربها هذا العقل ، بناء على النتائج التي حققها بتقدمه . فالتاريخ الفلسفي لامتقاداتنا وأفكارنا ومذاهبنا هو الشعور الذي يمكن أن يقف عليه الذكاء الإنساني عند ملاحظته لنفسه . وهنا فقط يرى الفيلسوف أن الملكات التي كان ينطوي الذكاء على جراثيمها تتدخل كل منها بدورها ، لكي تتجه نحو « انسجام مستمر » . ومتى تم الكشف عن قانون الحالات الثلاث استخدمناه في فهم التطور العقلي لكل فرد . وفي هذه الحال تزودنا دراسة الفرد بتأكيد إضافي لصحة هذا القانون . ولكن هذه الدراسة ما كانت تستطيع تقريره وحدها . ويقول « كونت » : مهما يكن من شأن الفائدة التي استخلصتها من ملاحظة الفرد ، فمن البديهي أني لا أدين للدراسة المباشرة للنوع [الإنساني] بالفكرة الأساسية في نظريتي فحسب ، بل أدين لها أيضاً بنموها فيما بعد نمواً واضحاً .

فقانون الحالات الثلاث هو إذن العينة العامة لتقدم الذكاء الإنساني الذي لا ينظر إليه من جهة شخص فردي ، وإنما من جهة الشخص الاجتماعي ، وهو الإنسانية .

وهذا « الشخص العام » هو أيضاً ما درسه « كانت » في كتابه « نقد العقل المحض » ^(٢) . ولكن منهج « كانت » منهج تجريدي وميتافيزيقي تماماً . فالشخص العام الذي يبحث « كانت » عن قوانينه عقل إنساني « في ذاته » ويُنظر إليه باعتبار جوهره . وعلى العكس من ذلك يتمثل « كونت » « الشخص العام » وحدة حسية محددة تتحقق في خلال الزمن . ففي نظره لا تصبح دراسة الوظائف العقلية

(١) انظر فيما بعد الكتاب الثاني الفصل الخامس .

(2) Kant, La Critique de la Raison pure .

الخاصة بالإنسان علمية إلا إذا تمت بناء على وجهة النظر التاريخية والاجتماعية .
وهذا هو السبب في أن الكشف عن قانون الحالات الثلاث كان حدثاً ذا أهمية
رئيسية . فهو الخطوة الأولى للعلم الوضعي الذي يدرس الإنسانية ، والذي كان شرطاً
ضرورياً حتى أمكن وضع أسس الفلسفة الوضعية . ويعد هذا القانون فاصلاً تاريخياً
تدرس من بعده جميع الظواهر طبقاً لمنهج واحد بعينه . وهكذا يتحقق « الاتساق
المنطقي التام » بصفة نهائية . إن هذا القانون الخاص بعلم الاجتماع الديناميكي
[التطوري] هو الحجر الأساسي للمذهب الوضعي بأسره .

الفصل الثالث

تصنيف العلوم

١ - [فظة في عرصه الفلسفة الوضعية]

بناء على قانون الحالات الثلاث تبدأ جميع أفكارنا في مختلف أنواع المعرفة بأن تكون لا هوتية ، وتمر بمرحلة الانتقال الميتافيزيقية ، وتنتهي بأن تصبح وضعية . ولو كان هذا التطور قد بلغ غايته في الوقت الحاضر لتقررت الفلسفة التي كان « كونت » يريد وضع أسسها لهذا السبب نفسه . ولكننا لم نصل بعد إلى هذه المرحلة ؛ بل على العكس من ذلك مازالت ضروب التفكير الثلاثة : اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي ، توجد في أيامنا هذه جنباً إلى جنب ، حتى لدى أكثر العقول ثقافة . « فالاتساق المنطقي » ينقص هذه العقول جميعاً بنسب متفاوتة .

ومازلنا نقف على أثار غير مشكوك فيها للتفكير الميتافيزيقي ، حتى في العلوم التي ثبتت فيها قدم المنهج الوضعي بصفة نهائية ، ومنذ زمن طويل ، كما هي الحال مثلاً في علم الطبيعة وفي علم الكيمياء . فلا غرو أن يظهر هذا التفكير من باب أولى في العلوم المسماة بالعلوم الخلقية والاجتماعية . ومع هذا لا يمكن أن يستمر هذا النوع من « عدم الاتساق » . والآن وقد شعر التفكير الوضعي بكيانه شعوراً تاماً أصبح من الممكن أن نشرع في عملية تطهير منظمة ترمي إلى تحريره من كل عنصر غريب جاءه من قبل التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي .

ولكن أليس العرض بالنقد لجموعة المعارف الإنسانية محاولة فوق طاقة الإنسان ؟ إن الفلسفة الوضعية نفسها تمدنا لحسن الحظ بوسيلة تخفف من وطأة هذا المجهود . فهي تقرر نوعاً من الترتيب الذي يسمح ، دون مشقة كبرى ، بتحقيق الدرجة الوضعية التي وصلت إليها حتى الآن فكرتنا عن طائفة معينة

من الظواهر . ويطلق « كونت » على هذا النوع من الترتيب اسم التصنيف ، أو بعبارة أدق اسم « التدرج الوضعي » للعلوم الأساسية . وتلك هي « الخطة التي سيتبعها في عرض الفلسفة الوضعية ^(١) . »

إن هذه الخطة ليست مجرد حيلة مصطنعة لتوضيح النظرية في مجلتها ، أو لتيسير عرضها .. وليست شيئاً خارجاً بالنسبة إلى إنتاج « كونت » : فهي وليدة نفس الروح التي أملت الفلسفة الوضعية ؛ وهي تعبر عن مبدأ هذه الفلسفة بصيغة جديدة . وهي التكملة الطبيعية لقانون الحالات الثلاث . وقد نص « كونت » على ذلك صراحة [فقال] : « إن مختلف فروع معلوماتنا لم تقطع المراحل الثلاث الكبرى التي مرت بها في نموها بنفس السرعة ، ومن ثم وجب ألا تصل في نفس الوقت إلى الحالة الوضعية . وعلى هذا الاعتبار يوجد نظام ضروري لا يتغير ، وهو النظام الذي تبعته ؛ بل وجب أن تتبعه ، مختلف أنواع أفكارنا في أثناء تقدمها . وإن الملاحظة الدقيقة لهذا النظام هي « التكملة الضرورية » للقانون الأساسي الذي حددت صيغته فيما سبق ^(٢) . »

وإذن لم يضع « كونت » لنفسه المشكلة المنطقية لتصنيف العلوم في مجلتها ، كما فعل معاصره « أمبير » ^(٣) . ولم يبحث عن المبدأ الذي يمكن استخدامه في تنظيم جميع العلوم تبعاً لترتيب ما ، بحيث يمكن أن تلاحظ فيه علاقاتها من جهة توقف بعضها على بعض . فقد شك حتى في وجود مثل هذا المبدأ ؛ بل هو بعيد جداً عن التفكير في وضع تصنيف تام للعلوم ، وذلك إلى درجة أنه بدأ بحذف أكبر عدد منها . فقد ترك جانباً في أول الأمر جميع أشكال المعرفة الإنسانية التي ترتبط بالفن أي جميع العلوم التطبيقية ، عملية وصناعية . كذلك أغفل جميع العلوم التي تعالج المسائل الجزئية الخاصة مثل علم الحيوان وعلم المعادن وعلم الجغرافيا ، وهلم جرا . ولم يدخل في تصنيفه سوى العلوم النظرية المجردة ، أي تلك التي لا تهدف إلى شيء آخر سوى معرفة القوانين ، والتي تدرس الظواهر بنقض

(1) Cours, I, 46 - 47.

(2) Cours, I, 14 - 15.

(3) Ampère

النظر عن الكائنات الخاصة التي تتمثل فيها هذه الظواهر . ويطلق عليها « كونت » اسم « العلوم الأساسية » ؛ لأن العلوم الأخرى تفترض وجودها ؛ في حين أنها لا تفترض وجود هذه العلوم الأخرى قبلها .

وهذه العلوم هي العلوم الوحيدة التي تعد ملاحظتها هامة بالنسبة إلى الهدف الذي وضعه « كونت » نصب عينيه ؛ إذ ما السبب في حاجته إلى تصنيف العلوم ؟ ذلك لأنه يريد أن يدرس رقى التفكير الوضعي في خلال الأنواع المتتابعة للظواهر . فإذا أراد تحقيق ذلك فلا حاجة له إلى فحص العلوم التطبيقية أو الخاصة التي تتلقى مبادئها من العلوم النظرية المجردة . ويكفي أن يوجه كل اهتمامه إلى هذه العلوم الأخيرة . ففي منهجها وفي تقدمها أوضح دليل على الجهود الخاص [الذي بذله] الذكاء الإنساني . فهذا إذن هو المجال الذي يمكن الوقوف فيه على قوانين تطور هذا الذكاء .

وسيخضع « كونت » لمبادئ المنهج الوضعي لكي يصنف العلوم الأساسية . وسيحدد مسلكه بناء على التصنيفات العقلية التي نجد نموذجاً لها في العلوم الطبيعية . ويجب أن يكون التصنيف نتيجة لنفس الدراسة الخاصة بالموضوعات المراد تصنيفها ، وأن يحدد تبعاً لأوجه الشبه الحقيقية بينها وللتسلسل الذي تنطوي عليه ، بحيث يكون هذا التصنيف نفسه معبراً عن الظاهرة شديدة العموم التي تكشف عنها المقارنة العميقة بين الموضوعات التي يشملها هذا التصنيف .

فلن يقف « كونت » إذن عند حد التصنيفات التي سبقت تصنيفه . فأولاً لم يكن المنهج العقلي للتصنيف قد قرر بعد عند ما ظهرت تلك التصنيفات . ثم كيف كان من المستطاع أن يلقي المرء نظرة عامة شاملة على جملة العلوم في الوقت الذي أصبح فيه بمض هذه العلوم وضعياً ؛ في حين بقيت العلوم الأخرى في المرحلة اللاهوتية أو الميتافيزيقية ؟ وكيف يمكن تنظيم الأفكار المتضاربة تنظيماً عقلياً في مجموعة واحدة ؟ لقد كان من الضروري أن تفشل هذه المحاولات السابقة لأوانها . وكان من الواجب أن تصل جميع أفكارنا الخاصة بمختلف أنواع الظواهر إلى الصورة الوضعية حتى يقدر النجاح لإحدى المحاولات . وهنا أيضاً كان إنشاء علم الاجتماع

الحادثة [التاريخية] الحاسمة . فقد سمح هذا العلم بإكمال مجموعة العلوم الأساسية . وكان الكشف عن قانون الحالات الثلاث أساساً لعلم الاجتماع ، كما حقق في الوقت نفسه تجانس المعرفة الإنسانية . وقد أدى هذا التجانس بدوره إلى إمكان التصنيف العقلي للعلوم .

٢ — [أساس هذا التصنيف]

ينظر « كونت » منذ الآن فصاعداً إلى جميع العلوم الأساسية نظرة واحدة باعتبار أنها علوم وضعية . فقد أقلعت جميع هذه العلوم عن السعي وراء الحقيقة المطلقة لكي تدرس الحقيقة النسبية ، وعن البحث عن الأسباب من أجل معرفة القوانين . وفي الوقت الحاضر تتبع جميعها نفس المنهج العام . وحينئذ لا يمكن أن يرجع الخلاف بينها إلا إلى موضوعاتها ، أي إلا إلى طبيعة الظواهر التي تدرسها . ومن ثم فالعلاقات التي تربط بعض هذه العلوم ببعض لا تترتب إلا على العلاقات بين هذه الظواهر . ولكن الملاحظة تبين [لنا] أن هذه الظواهر تنقسم إلى عدد خاص من المجموعات الطبيعية ، وأن الدراسة العقلية لكل طائفة منها تقتضي معرفة قوانين المجموعة التي تسبقها ، وأن معرفة هذه المجموعة نفسها [تمد] بدورها شرطاً ضرورياً لمعرفة المجموعة التي تليها . وهذا الترتيب محدد تبعاً لدرجة عموم الظواهر . وهذا هو السبب في أن كل طائفة منها تتوقف على سابقتها ، وتترتب على ذلك درجة السهولة أو الصعوبة لكل علم من العلوم .

وعلى أساس هذا المبدأ يتم التدرج العام للعلوم الأساسية دون مشقة . فبناء على درجة العموم التي تنقص شيئاً فشيئاً ، وعلى درجة التعميد التي تزداد شيئاً فشيئاً ، تأتي العلوم الرياضية أولاً ، ثم يأتي بعدها كل من علم الفلك ، وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم وظائف الأعضاء أو علم الحياة ، وعلم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع . فالعلم الأول يفحص أشد الظواهر عموماً وأقلها تركيباً وأشدّها تجريداً وأكثرها بعداً عن الإنسانية . وتؤثر هذه الظواهر في جميع الظواهر الأخرى ، دون أن تتأثر بها . أما الظواهر التي يدرسها العلم الأخير فهي أشد الظواهر خصوصاً

وأكثرها تركيباً وأشدّها اهتماماً بالأمر الحسية ، وهي أكثرها أهمية من الوجهة المباشرة للإنسانية ؛ وهي تتوقف ، إن قليلاً وإن كثيراً ، على جميع الظواهر السابقة لها . [ويقول كونت] : « وبين هذين الطرفين الأقصيين تزداد درجة الخصوص والتركيب والطابع الشخصي شيئاً فشيئاً . »

وفي الواقع يتأكد صدق هذا التصنيف بالأساليب العامة التي يستخدمها العلماء . وهو صدى للترتيب التاريخي لتقدم العلوم . وعلى هذا النحو كانت الرياضة ، في أثناء مدة طويلة من الزمن ، العلم الوحيد الذي تشكل بصورة وضعية . ومن ناحية أخرى كان العلم الاجتماعي آخر علم وصل إلى هذه النقطة . ومع هذا لا يريد « كونت » القول بأن جميع العلوم الأساسية قد نشأ بعضها إثر بعض ، وأنه يمكن تفسير كل مرحلة ، في كل علم من هذه العلوم ، تفسيراً كافياً بالمرحلة التي سبقتها مباشرة . ففكرته تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً . فعلى عكس ذلك يعرض [لنا] جميع العلوم كما لو كانت تنمو في آن واحد . فهي تؤثر وتتأثر بعضها ببعض بألف شكل وشكل . وكثيراً ما يكون تقدم أحد العلوم رد فعل لأحد الكشوف الذي تحقق في فن ليس بينه وبين هذا العلم علاقة ظاهرة . فإذا ضربنا مثلاً كتاب « كونت » أبعد الناس عن الحدس به [قلنا] إن الملاحظة الفلكية قد تقدمت بسبب آلة التصوير . وفي الواقع يرتبط تاريخ أحد العلوم في عصر معين ارتباطاً وثيقاً بتاريخ العلوم الأخرى ، وبتاريخ الفنون في أثناء هذا العصر نفسه ، أو نقول بعبارة أفضل إنه يرتبط بالتاريخ العام للحضارة . ولكن انتقال كل علم منها إلى الحالة الوضعية يتم بناء على الترتيب الذي حدده التصنيف ؛ لأنه لا يستطيع الوصول إلى هذه الحالة ، ما لم يكن العلم الأساسي الذي يسبقه مباشرة قد وصل إليها من قبل . [ويقول كونت] : « وكان من الواجب أن يتم التقدم على هذا الترتيب ، وإن كان هذا التقدم قد بدأ في وقت واحد . »^(١)

٣ — [نقد سبنسر لهذا التصنيف]

لقد وجه « هربرت سبنسر » إلى تصنيف العلوم لدى « كونت » عدة اعتراضات . وقد أطنب « ليتريه » في دحضها . وليس في نيتنا هنا أن نفتتح مجال المناقشة في هذا الموضوع مرة أخرى . ولكن بالرجوع إلى التفسيرات التي ذكرناها سابقاً نجد أن معظم أوجه النقد التي وجهها « هربرت سبنسر » لا تقوم على أساس صحيح . وربما كان السبب في ذلك أنه لم يقرأ « كونت » جيداً وقد اعترف هو نفسه أنه لا يعرف سوى نص الدرسين الأولين من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » ، وأنه قرأ علم الطبيعة غير المصنوي والفصل الأول من علم الحياة في ملخص « الآنسة مارتينو »^(١) ، وأخيراً بقية الكتاب في الملخص الذي أورده « لويس »^(٢) في كتابه « تاريخ الفلسفة »^(٣) . ولو استطاع « هربرت سبنسر » الاطلاع على كتاب « الفلسفة الوضعية » بأسره ، وبخاصة على الدروس الثلاثة الأخيرة ، أو في الأقل على مقال « في التفكير الوضعي » وعلى « مقال في المذهب الوضعي في جملته » لكان تقديره للتصنيف الوضعي للعلوم مختلفاً دون ريب . أما تصنيفه الذي يدخل فيه « العلوم الخاصة »^(٤) « والعلوم المجردة الخاصة »^(٥) فليس مضاداً في الحقيقة لتصنيف « كونت » الذي لم يرد أن يصنف سوى العلوم الأساسية « المجردة » . فالشيء الذي يأخذ « سبنسر » على « كونت » أنه لم يفعله هو [نفس] الشيء الذي لم يرد « كونت » أن يفعله . ويوجد من بين اعتراضات « هربرت سبنسر » اعتراض يتجه إلى نفس الفكرة التي يقوم على أساسها تصنيف العلوم . وهذا الاعتراض يبرز سوء التفاهم الذي نشير إليه .

يلح « هربرت سبنسر » في بيان أن تصنيف « كونت » يعتمد على الفكرة « القائلة بأن الإنسان مركز الكون » . وهذا في الحقيقة طابع شديد الظهور في

(1) Miss Martineau.

(2) Lewes.

(3) H. Spencer, The classification of sciences. London 1864 P. 42. .
traduit en français, par H. Réthoré (Bibl. de phil. Cont.Paris, F. Alcan)

(4) Les sciences concrètes.

(5) Les sciences abstraites - concrètes

تصنيفه . ويعجب لهذا التناقض الذى يبدو فى نظره فاحشا . أليس فهم الأشياء بناء على وجهة نظر الإنسان إحدى الصور الجوهرية لطريقة التفكير اللاهوتى تبعاً لراى « كونت » نفسه ؟ ألا ترشدنا الفلسفة الوضعية إلى أنه يجب على الإنسان ألا يعد نفسه مملكة داخل مملكة أخرى ؛ بل يجب أن يعد نفسه كائناً يخضع لمجموعة القوانين الطبيعية ؟ وحينئذ إذا وجبت الاستعاضة بوجهة النظر الموضوعية عن وجهة النظر الذاتية التى يتخذها العقل الإنسانى فى أول الأمر بطريقة تلقائية فكيف أمكن أن يكون تصنيف العلوم « وضعياً » و « قائلاً بأن الإنسان مركز الكون » فى آن واحد ؟ :

ربما كان هذا الاعتراض قوياً ضد الفلسفة الوضعية ، كما كان يفهمها « ليتريه » . أما ضد « أوجيست كونت » فلا يتجه هذا الاعتراض . وذلك لأنه يقبله . فهو يسلم بأن تصنيفه ينطوى فى آن واحد على هذين الطابعين ، ويعتقد أنه لا يقع فى التناقض بسبب ذلك . ومن الواجب فقط أن نفرق معه بين مرحلتين متتابعتين ومختلفتين . فطالما كانت الفلسفة الوضعية فى طور التكوين (أى طالما ظل التفكير الوضعى تفكيراً خاصاً) فإنها تلتزم فى الحقيقة وجهة النظر الموضوعية ، أو بعبارة أخرى تنتقل من العالم إلى الإنسان . وفى هذه المرحلة تكون مضادة حقيقة للعقيدة الساذجة التى تجعل الإنسان مركزاً للكون وغاية له . ولكن عندما يصبح التفكير الوضعى عاماً بعد أن كان خاصاً ، وعندما يرتقى هذا التفكير من العلم إلى الفلسفة ، وعندما ينشأ علم الاجتماع فى آخر الأمر ، وعندما يحقق العقل ، من وجهة النظر الوضعية ، الوحدة المنطقية التى لا بد لها منها فإن هذه الوحدة لا تكمل إلا إذا اتخذ الإنسان بدوره مركزاً لهذا التفكير .

ويقول « كونت » : لما كان علمنا يعد صورة دقيقة للعالم الحقيقى فليس من الممكن تنظيمه تنظيماً تاماً . وبهذا المعنى يجب علينا ألا نبحث عن وحدة أخرى سوى وحدة المنهج ، وذلك بأن نصبو فقط إلى تجنب مختلف النظريات ، وإلى اتجاهها صوب هدف واحد . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالمنبع الداخلى للنظريات الإنسانية التى تعد نتائج لتطورنا العقلى الفردى والاجتماعى فى آن واحد .

[ويقول كونت] : « وهكذا إذا لم نرجع معلوماتنا الوضعية إلى الكون ؛ بل إلى الإنسان ، أو من باب أولى إلى الإنسانية ، [وجدنا] أنها تميل ، على عكس ذلك ، إلى نوع من التنظيم التام . وإذن يجب علينا ألا نتصور سوى علم واحد ، وهو العلم الإنساني ، أو العلم الاجتماعي بعبارة أدق ، ذلك العلم الذي يعد وجودنا مبدأ وهدفاً له في آن واحد ، والذي تنصهر فيه المعرفة العقلية للعالم الخارجي على أساس أن هذه المعرفة هي العنصر الضروري والمقدمة الأساسية له ^(١) . »

فمن المحتمل إذن أن « كونت » لم ينكر أن تصنيفه للعلوم يتصف بأنه يضع الإنسان في مركز الكون ، ولكن بشرط أن يفهم المرء معنى هذا الوصف . فليس الأمر هنا بصدد المذهب الذاتي التلقائي الذي تتبع منه الفلسفة اللاهوتية ؛ بل بصدد المذهب الذاتي القائم على التفكير ، والذي تنتهي إليه الفلسفة الوضعية . فهذه الفلسفة الأخيرة تمتاز بأنها تنطوي على النهجين المسميين بالنهج الوضعي والنهج الذاتي . وقد سيطر الأول في أثناء المرحلة الطويلة التي مرت بها العلوم في تطورها حتى انتهت شيئاً فشيئاً ، وعلماً بعد آخر ، إلى الحالة الوضعية . أما الثاني فيسمح بإدماج جملة العلوم التي نشأت على هذا النحو في علم نهائي تخضع له جميع العلوم الأخرى دون أن يقضى على خصائصها .

٤ — [أهمية تصنيف العلوم في فلسفة كونت]

إن تصنيف العلوم هو في آن واحد خطة لعرض الفلسفة الوضعية وتكملة لقانون الحالات الثلاث . ولكن في الوقت الذي يعبر فيه هذا القانون عن تقدم العقل الإنساني في إنشاء العلم والفلسفة ، يفترض التصنيف أن العلم والفلسفة قد نشأ بالفعل . فهو بعبارة أخرى ترتيبها . وهو يدل من وجهة الاستقرار عما يدل عليه من جهة التطور . وهو يبين العلاقات بين مختلف عناصر الفلسفة ، وبينها وبين « الكل » [الذي ينشأ منها] .

وليس من الممكن أن تقوم هذه العلاقات على أسس عقلية طالما لم تحدد

(1) Discours sur l'Esprit Positif, (1844) P. 24.

فكرتنا عن هذا « الكل » ، أى طالما ظل العلم الوضعي خاصاً . ولكن متى نشأ علم الاجتماع ، ونشأت معه الفلسفة الوضعية ، أصبح من الممكن أن تشمل جميع العلوم الأساسية بفكرة وحيدة ؛ لأننا نستطيع في هذا الحال أن نتصور هذه العلوم على أنها مظاهر مختلفة لنمو العقل الإنسانى . وحقيقة إن العلم موضوعاً واحداً . أما الأقسام التى أدخلناها على هذا الموضوع لتسيير دراسته فإنها مضطبعة وإن لم تكن قائمة على التعسف . ويجب أن ننظر إلى جميع فروع معلوماتنا ، أى إلى جميع العلوم الأساسية ، نظرتنا إلى فروع خرجت من جذع واحد . وليس معنى هذا أنه يمكن إرجاع هذه العلوم بعضها إلى بعض [بل] يكفى أن تكون متجانسة . ويترتب تجانسها على خضوعها لنفس المنهج ، ثم على اتجاهها نحو نفس الغاية ، وأخيراً على أنها تتوقف على نفس التقدم . أما بالنسبة إلى آخر هذه العلوم وأسمائها فيجب فى النهاية ألا تمد العلوم الأخرى إلا مقدمات تدريجية وضرورية له ^(١) .

وهكذا يمر تدرج العلوم الأساسية ، فى تفكير « كونت » ، عن صعود التفكير الوضعي بطريقة منهجية صوب العموم والوحدة . وهو ترتيب تصاعدي ، وسلم للعقل — « Scala intellectus » ، على حد تعبير « بيكون » . وهو يشمل مجلة « الفلسفة الأولى » التى حدس بها « بيكون » أيضاً ، والتى بحث عنها الفلاسفة عبثاً .

ولا تحول ذكرى « بيكون » د ن أن يكون « ديكارت » هو الذى أثر ذلك التأثير القوى فى هذه الفكرة لدى « كونت » . وما أبعد « كونت » عن تجاهل هذا الأمر . فقد سعى نفسه بخليفة « ديكارت » ، وعبر عن ذلك فى بعض رسائله بتعبير قد ينبو عن الذوق السليم ، وهو أنه « المكمل » ^(٢) « لديكارت » ^(٣) . ومما لا ريب فيه أن هذا الأخير لم يتصور سلسلة العلوم الأساسية على غرار « كونت » . فبعد أن طبق منهجاً وضعياً فى دراسة الطبيعة غير الحية وحتى فى دراسة الطبيعة الحية عاد إلى

(1) Cours, VI. 610.

(٢) Compléteur : ليس لهذه الكلمة نفس الوقع فى اللغة الفرنسية .

(٣) Correspondance d'A, Comte et de J. S. Mill Lettre du 5 novembre

1842, P. 132.

المهج المتيافيزيقي فيما يحس بقية الظواهر . ولكن هذا « الحل الوسط الديكارتى » ما كان من المستطاع إلا أن يكون حلاً مؤقتاً . ومع هذا فالفضل يرجع إلى « ديكارت » . في أنه أخضع نهائياً لسلطان التفكير الوضعى عدداً كبيراً من أنواع الظواهر ، وفي أنه أكد وحدة العلم في نفس الوقت الذى أكد فيه وحدة المهج . وقد عجز « ديكارت » عن أنه يحقق بنفسه هذه الوحدة المزدوجة ؛ إذ لم يكن وقتها قد حان بعد ، ولأن الشروط الضرورية لم تكن قد توافرت في ذلك الحين . ولذا نرى أن بعض العناصر المتيافيزيكية استمرت في فكرة « ديكارت » عن العلم . وقد اعتقد هذا الفيلسوف ، خطأ ، أنه يمكن الوصول إلى المهج العام بتحويل المهج الرياضى .

وقد استأنف « كونت » عرض الأفكار الرئيسية لدى « ديكارت » وصححها في الوقت نفسه على النحو الذى أتاحه له تقدم التفكير الوضعى منذ قرنين من الزمان . إن وظيفة « العلم الموجه » — إذا أجز هذا التعبير — تنتقل من الرياضة إلى علم الاجتماع . زد على ذلك أن وحدة العلم ، كما كان يفهمها « كونت » ، لا تحول دون استحالة إرجاع العلوم الأساسية بعضها إلى بعض . فتجانس العلوم ضمان كاف لهذه الوحدة ، وتكون هذه العلوم سلسلة متصلة « وتدرجاً عاماً » ، وتتوقف جميعها على العلم النهائى . وفي نهاية الأمر لا تتضمن وحدة المهج الوضعى أنه يكون على نمط واحد في كل العلوم . فكل علم أساسى — كما سنرى فيما بعد — أساسيه الخاصة به إلى أكبر حد ^(١) .

وهكذا يرينا تصنيف العلوم كيف تتخطى الفلسفة الوضعية القرن الثامن عشر الذى نشأت فيه لكي تتصل بـ « يكون » و « ديكارت » . ففي هذه المسألة أخذ « كونت » عن « يكون » أن كل معرفة علمية تعتمد على الظواهر التى لوحظت ملاحظة جيدة ، وأن مجموعة العلوم الوضعية كلها تعد أساساً ضرورياً للفلسفة الوحيدة التى نستطيع الوصول إليها . وهو يدين لديكارت هنا بفكرته

(١) أنظر فيما بعد الكتاب الأول ، الفصل السادس .

عن وحدة النهج ووحدة العلم . وقد نستطيع القول بأنه أخذ عن « يكون » فكرته عن « مادة » العلوم ، وعن « ديكارت » فكرته عن « صورتها » . فكيف استطاع « كونت » إدخال هذه « المادة » في تلك « الصورة »^(١) ؟ نجد الجواب على هذا السؤال [عند عرض] النظرية الوضعية في العلم :

(١) المادة والصورة كلمتان مأخوذتان عن المصطلحات الأرسطوطاليسية . ويراد بهما هنا مضمون العلم من الوجهة الموضوعية ، وصورته من الوجهة الشكلية المنطقية .

الفصل الرابع

العلم

١ - [منابع العلم]

يمكن التسليم مع أرسطو بأن حب الاطلاع طبيعى لدى الإنسان ، وأننا نميل إلى السؤال عن طبيعة الأشياء للذة معرفتها . ويضيف « كونت » إلى ذلك [قائلاً] : لكن يجب الاعتراف بأن هذا الميل من أقل الميول التى تنطوى عليها طبيعتنا. تأثيراً ومن أقلها قهراً . ولا بد أنه كان أقل تأثيراً وقهراً فى بدء نمو الإنسانية . وعلى كل فقد كان ضعيفاً جداً بالنسبة إلى الميل إلى الكسل والنفور من قبول الجديد . فلكى يخرج الإنسان من ذهوله العقلى البدائى لم يكن بد حينئذ من أن تستحث بعض الظروف الملحة نشاطه العقلى : بل لم يكن بد من أن تقهره هذه الظروف على استخدام هذا النشاط . وقد كانت تلك الظروف ، دون ريب ، هى ضرورات الصيد وأخطار الحرب ، والرغبة فى تجنب الألم والموت بصفة عامة . هذا إلى أن المعلومات التى اكتسبها الإنسان أولاً كانت أبعد ما يكون عن الحقيقة . وكانت الفلسفة اللاهوتية هى التى أمدته بأفكاره الأولى . فبدأ بأن فرض وجود إرادات شبيهة بإرادته فى كل مكان ، وكان العالم الذى يحيط به مليئاً بالآلهة والأصنام . ومع هذا بدت ، منذ ذلك العصر الأول ، بعض بذور المعرفة التى يغلب عليها الطابع الوضعى . ففى كل طائفة من الظواهر توجد بعض الظواهر الأولية جداً والمطرودة على نحو يفجأ النظر إلى درجة من البدهية تحول دون القول بتدخل أى إرادة قاعة على التعسف . وكان من الضروري أن يكون الإنسان بسرعة فكرة « حقيقية » عن هذه الظواهر . أما فى جميع الحالات الأخرى فكان يتخيل طريقة نشأة الظواهر ، بدلاً من أن يلاحظها . وهنا كان يلاحظ الأمور التى تتبع الظاهرة أو تصحبها ، والتى كانت تفرض نفسها على ملاحظته . وكان يكيف سلوكه تبعاً لهذه الملاحظة . وكان هذا البدء المتواضع سبباً فى نشأة العلم

وهكذا بدلا من القول بالتضاد بين التفكير العلمى والتفكير الفج — كما يفعل معظم الفلاسفة — يبين [لنا] « كونت » أن هذين التفكيرين يخرجان من نفس المنبع ، ولا ينطويان على وجه خلاف جوهري . ومع هذا لم يتجاهل « كونت » الصفات الخاصة بكل من هذين التفكيرين . فهما أصبح العلم مجرداً ، ومهما ارتقى فسيظل دائماً في نظره « مجرد امتداد خاص » للحكم السديد و « لتفكير الجمهور » و « للحكمة العامة » . فالحكمة الشعبية تنطوى هي الأخرى على الطابع « الوضعى » الذى تفرق به المعرفة العلمية عن الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية . ويشبه العلم هذه الحكمة التى نشأت بسبب ضرورات الحياة العملية فى أنه يمتنع عن البحث فى الأسباب والغايات والجواهر ، وكل ما لا يمكن التحقق من صدقه بالتجربة . وهو يوجه كل مجهوده إلى الكشف عن قوانين الاقتران فى الوجود ، وعن قوانين التابع التى تخضع لها الظواهر . كذلك أخذ العلم عن تلك الحكمة الشعبية روح منهجه الوضعى التى تنحصر فى ملاحظة الظواهر ، وفى تنظيم الملاحظة للارتقاء إلى القوانين .

ويترتب على هذا أن العلم لا ينطوى فى ذاته على نقطة بدئه ولا على نقطة وصوله ؛ بل يجدها جميعاً لدى « العقل العام » الذى كان مصدراً له : [أما] نقطة البدء فهى الملاحظة التلقائية للملاقات المطردة [التى توجد] بين أقل الظواهر تركيباً . وأما نقطة الوصول فهى معرفة نفس هذه العلاقات بين جميع الظواهر التى تقع تحت ملاحظتنا بشرط أن تكون هذه المعرفة على أكمل وأدق وجه تقتضيه حاجتنا . وحقيقة سرعان ما يبدو نقص العقل العام ، أو الحكمة الشعبية ، بسبب تعقيد الظواهر . ولو لم يكن لدينا سوى هذه الحكمة لكانت معرفتنا ضئيلة جداً ، ولوجب علينا ، فى جميع الحالات تقريباً ، أن نقنع بنوع من الكهانة التجريبية . فوظيفة العلم هى الاستعاضة عن هذه الكهانة بالمعرفة الحقيقية للقوانين .

وما كان من استطاع مطلقاً أن يؤدي العلم هذه الوظيفة لو لم تكن للعقل الإنسانى هذه الخاصية وهى : أنه يستطيع التفرقة بين المعرفة النظرية وبين التطبيق العملى . ولا ريب أن المعرفة النظرية قد نشأت فى الواقع بحسب التطبيق العملى . فكل علم يولد — كما قيل — من فن مقابل له ومن الحاجة إلى تحسين

هذا الفن . ولكن ما كان لهذا التحسين أن يخطو خطوات بعيدة لو وضعه العقل نصب عينيه دائماً . ولحسن الحظ يستطيع الإنسان أن ينسى مصلحته مؤقتاً في أثناء سعيه وراء المعرفة . وقد تعلم شيئاً فشيئاً كيف يستخلص من الحالات الجزئية المعقدة بعض العناصر المشتركة بين جميع أفراد طائفة من الظواهر . وهكذا انتهى إلى فكرة القانون أو العلاقة الثابتة بين الظواهر التي تقع عليها ملاحظته . وفيما عدا هذه اللذة العقلية التي كانت تحققها هذه المعرفة ، وجد الإنسان فيما بعد عدداً من التطبيقات التي ما كان يستطيع مطلقاً أن يتخيلها من قبل . ولنا أن نصرب مثلاً بإحدى المحاضرات التي بلغت شأواً بعيداً في الناحية العلمية . فهل دار بخلد علماء الهندسة من الإغريق عند ما انصرفوا بأناء إلى دراسة القطاعات المخروطية أن بحوثهم ستستخدم يوماً ما في بعض التحديدات الفلكية التي تتوقف عليها نجاة الملاحين ؟ وعلى هذا النحو لم يستطع العلم ، ولن يستطيع ، النمو في المستقبل أيضاً إلا إذا أغفل الفائدة العملية نفسها ، وذلك بالرغم من أنه كان نفعياً باعتبار أصوله ؛ لأنه نشأ بسبب الحاجات الإنسانية العملية ، ونفعياً باعتبار غايته ؛ لأنه يهدف إلى إشباع هذه الحاجات . فإذا أراد أداء رسالته على خير وجه وجب عليه أن ينسى هذه الفائدة إلى حين . وسيكون في نهاية الأمر أكثر نفعاً كلما كان أكثر إعراساً عن النفعة الخاصة . ونحن لا نستطيع أن نتنبأ مطلقاً بأن أحد الكشوف التي لم تطبق في الوقت الحاضر سيعود على الإنسانية بنفع هام جداً عندما يؤلف المرء بينه وبين أحد الكشوف الأخرى في المستقبل . ولذا فمن المهم كل الأهمية أن تظل الناحية النظرية متميزة بوضوح عن الناحية العملية .

وهذا هو السبب في أن « كونت » رأى أن ظهور طبقة كهنوتية تهتم على وجه الخصوص بالبحوث النظرية كان لحظة حاسمة في تاريخ الإنسانية . وليس من المهم أن هذه البحوث ظلت خرافية ومضادة للعقل خلال عصور طويلة . فلقد كان الأمر الجوهري أن العقل الإنساني اكتسب عادة التفكير النظري المنزه عن الهوى واحتفظ بها ، وأنه لم يقنع بالمعلومات التي يمكن تطبيقها تطبيقاً عاجلاً ، وأنه بذل جهوده للوصول إلى فكرة نظرية عن الطبيعة ، مهما كانت هذه الفكرة ساذجة

بالضرورة في أول الأمر .

وهكذا كان للعلم الجدير بهذا الاسم مصدران في الحقيقة : أحدهما عملي والآخر نظري . فإذا كان يرجع في أصله إلى الفنون الأولى فإنه لم يكن أقل اتصالاً بالفلسفة البدائية . وما زال يحتفظ حتى الآن ببعض السمات التي تسمح بتمييز هذا الأصل المزدوج . فمن ناحية ظل تفكيراً « نظرياً » ، كما كانت حال الفلسفة اللاهوتية التي سيطرت في أول الأمر على العقل الإنساني . ولكن هذا التفكير النظري أهمل تدريجياً كل شيء فيما عدا قوانين الظواهر ، وانتهى بأن قوض الأفكار اللاهوتية التي خرج منها . ومن ناحية أخرى ظل [تفكيراً] « واقعياً » ، كشأن الحكمة الساذجة التي استمد منها وجوده . ولكنه نما في الاتجاه النظري في نفس الوقت الذي كان يتجه فيه إلى الظواهر التي توقفنا عليها التجربة . فبدلاً من أن يقصر ملاحظته على المركبات الحسية الخاصة أخذ يحللها إلى عناصرها . وقد ارتقى بسبب ضروب التحليل التي تزداد قوة يوماً بعد آخر إلى بعض القوانين التي تزداد درجة عمومها وتجربتها شيئاً فشيئاً . وهكذا نرى أن علماً مثل علم الفلك كشف عن القانون الذي يسيطر على طائفة هائلة من الظواهر ؛ في حين أن الحكمة الساذجة وقفت عند حد التعميمات التجريبية .

وسرعان ما تفضى هذه الفكرة العامة عن العلم إلى النتائج الآتية :

أولاً : إن العلم إنتاج جماعي للإنسانية . وهو ينصب على الموضوع المشترك بين جميع [أفرادها] ، أي على « الحقيقة » . وهو يستخدم المنهج المشترك بين الجميع ، أي المنهج الوضعي . فجميع العقول تفكر نفس التفكير النظري في نفس الموضوع . وهذا هو ما يطلق عليه « كونت » اسم « الوحدة العقلية العميقة بين العلماء وبين الجمهور العامل ^(١) . فتقدم التفكير العلمي امتداد « منهجي » للحكم السديد لدى عامة الناس إلى جميع الموضوعات التي يستطيع العقل الإنساني تناولها .

(1) Cours. VI, 650 - 3

(2) Coordonnées cartésiennes.

ولكن يكاد المنهج يقوم هنا بكل شيء . [وقد قال كونت] : « إن كل ما يمتاز به التفكير الفلسفي عن الحكم السديد الساذج يترتب على دربة خاصة مستمرة في معالجة الأمور النظرية العامة ، وذلك بأن تسلك هذه الدربة مسلك الحذر ، ابتداء من هذه المعلومات الأولى ، وأن ترجمها إلى حالة طبيعية من التجريد الدقيق لكي تعممها وتنسقها فيما بعد ؛ لأن الشيء الذي ينقص الذكاء العادي ليس هو الدقة ووحدانية ذهن الكفيلتين بكشف النقاب عن العلاقات الجزئية ؛ بل الذي ينقصه بصفة خاصة هو القدرة على تعميم العلاقات المجردة وعلى تقرير اتساق منطقي تام بين مختلف معانيها ^(١) . »

وكثيراً ما يحتوي التفكير العادي على بذور أسمى الأفكار العلمية . ويحلو لكونت أن يضرب لهذا مثلاً بكشف علمي كان يعجب به أيما إعجاب ، وهو اختراع « ديكارت » للهندسة التحليلية . أليس تحديد موضع نقطة في الفراغ في أية لحظة بناء على المسافة التي تفصلها عن محورين ثابتين هو ما فعله الجغرافيون منذ زمن بعيد لتقدير خط الطول وخط العرض لمكان ما على سطح الأرض ؟ أולם يكن الحكم السديد الساذج هو الذي أوحى بهذه الطريقة إلى الجغرافيين ؟ لأن هذا الحكم السديد يحاول بفريزته أن يحدد مكان النقطة التي تثير اهتمامه والتي لا يستطيع الوصول إليها ، فيحدد ذلك المكان بواسطة المسافة التي تفصلها عن بعض النقاط والخطوط التي تقع تحت ملاحظته . إن فكرة « ديكارت » عن مجموعة الخطوط المستقيمة أو المنحنية التي تستخدم في تحديد نقطة ما ، إما على سطح مستوى ، وإما في الفراغ لا يختلف عن تلك الفكرة السابقة إلا من جهة أنها أكثر تجريداً وعموماً ^(١) .

وهكذا يجب القول بأن جميع الناس يساهمون في الكشف عن الحقيقة بالقدر الذي يساهمون به للانتفاع بها . وإذا بدا ، على وجه العموم ، أن كبار العباقرة والفلاسفة هم الذين يرشدون الإنسانية من الناحية العقلية فذلك لأنهم أول من يشمر بوطأة كل ثورة عقلية . وهم أول من ينتقل من المسلك التقليدي إلى مسلك جديد ، وهم في ذلك مثال حاسم . ويقول « كونت » : « لكن التغيرات التي تطرأ

بصفة خاصة على منهج التفكير لا تصبح واضحة للعيان إلا بعد تمامها تقريباً . « ومع هذا فعظماء الرجال الذين تقرر أسماؤهم بهذه التغيرات ، عن جدارة ، هم بالأحرى أبواق تعلن عن هذه التغيرات ، بدلا من أن يكونوا هم الذين ابتكروها .

ثانياً : إن العلم انتاج الجميع : فيجب إذن أن يكون في متناول الجميع . فهو راث مشترك بين الإنسانية جمعاء . ولا يحق أن يحرم أحد منه . ومن ثم يجب على الدولة أن تتيح التعليم العلمى لهؤلاء الذين لا يستطيعون تحصيله على نفقتهم الخاصة . وليس معنى هذا أن كل الناس ، وجميع أفراد الطبقة الفقيرة بصفة خاصة ، يجب أن يحصلوا على معرفة عميقة في مختلف العلوم الأساسية ، على غرار هؤلاء الذين يتخذون هذه المعرفة مشغلتهم الخاصة في أثناء الحياة . إن استحالة هذا الأمر تبدو شديدة الوضوح لأسباب عديدة . كذلك ليس المراد أن نبسط النظريات العلمية الكبرى حتى نهبط بها إلى مستوى العقول التي لم تهيا لمعرفتها . ويقسو « كونت » في حكمه على هذه الطريقة التي تهدف إلى « تبسيط » العلم . فهو لا يسمح مثلاً بالفصل بين قوانين « نيوتن » وبين براهينها . فيجب على الغالبية الكبرى من الناس أن تقبل دائماً معظم الحقائق العلمية واثقة في ذلك بهؤلاء الذين كشفوا عنها ونقدوها وتحققوا من صدقها . ولكن العادة التي يجب أن تزود بها التربية كل عقل هي أن يألف تصور جميع الظواهر ، من أقلها تركيباً حتى أكثرها تعقيداً ، على أنها تخضع لقوانين ثابتة ، وأن يدرك ، تبعاً لذلك ، أن الطبيعة نوع من النظام الذي يسمح للمنهج الوضعي وحده بالكشف عنه وتعديله . ولما لم يكن من الممكن دراسة هذا المنهج بمعزل عن العلوم وجب على كل إنسان أن يأخذ بطرف من كل علم أساسي ، ابتداء من العلوم الرياضية حتى علم الاجتماع . ولا ينطوي هذا البرنامج على شيء يستحيل تطبيقه . وقد رسم « كونت » في كتابه « السياسة الوضعية » برنامجاً لنوع من التربية التي تصورها على أساس هذا المبدأ . وبهذا الشرط وحده ستستطيع الفلسفة القائمة على أساس العلم الوضعي أن تحقق الاتفاق بين العقول و « أن نعيد تنظيم العقائد » .

٢ — [يتركب العلم من القوانين لا من الظواهر]

كثيراً ما قال « كونت » إن روح المذهب الوضعي تنحصر في الاعتماد سواء بسواء عن [هذين] المزلقين الخطيرين وهما التصوف والمعرفة التجريبية^(١) . أما التصوف فيريد به الالتجاء إلى بعض التفسيرات التي لا يمكن التحقق من صدقها وإلى بعض الفروض الميتافيزيقية . ويحلو لخيال الإنسان أن يلجأ إلى هذه التفسيرات والفروض . ولكن من الواجب أن نكون قادرين على إرجاع كل معرفة علمية إلى ظاهرة خاصة أو عامة . وحينئذ يمتنع العلم الوضعي عن البحث في جواهر الأشياء وغايتها : بل في أسبابها أيضاً . وهو لا يتجه إلا إلى الظواهر وإلى العلاقات بينها .

أما المعرفة التجريبية بدورها فليست أقل مضادة لروح العلم من التصوف والمعرفة التجريبية في نظر « كونت » منهاها المعرفة التي تقتصر على مجرد ملاحظة الظواهر لا أقل ولا أكثر ، ولذا فليس لتكديس الظواهر أهمية نظرية حتى لو لوحظت هذه الظواهر بدقة . ويصح أن يسمى ذلك على أكثر تقدير تعمقاً في البحث ولكنه ، ليس بالعلم . فاعتقادنا أننا نساهم في تكوين العلم حين نجمع الملاحظات على هذا النحو ، شبيه باعتقادنا « أن البناء قد تم حين يتم لنا جمع الأحجار^(٢) . » فالعلم يتكون في الحقيقة من القوانين لا من مجرد المعلومات التي نجممها عن الظواهر^(٣) .

وحقيقة لا يمكن أن توجد ملاحظة علمية ما دون أن توجد نظرية سابقة ، أي دون أن يفرض المرء قانوناً يجب التحقق من صدقه . ولاريب في أن العلم متى أصبح « وضعياً » فلن يضع الخيال فروضاً خاصة « بالأسباب » أو « بالجواهر » ؛ بل يجب أن يخضع للعقل ، أي لفحص الظواهر فحصاً منهجياً . ومع ذلك فليس هذا الفحص ممكناً إلا بشرط وجود بعض الفروض الموجهة . وحينئذ يحتفظ الخيال بوظيفة في العلم . حقاً إن هذه الوظيفة ثانوية ولكنها ضرورية . وهنا يفترق

(١) Discours sur l'Esprit positif , P. 16 . Pol , pos, III, 25.

(٢) Cours ,III, 4 .

(٣) Cours ,VI, 647 .

« كونت » عن « يكون » . [فهذا] الفيلسوف الإنجائزي يرى أنه يجب على العقل أن يقف في معرفة الطبيعة موقفاً سلبياً ما أمكن ذلك . لأنه سيزيف العلم لو أدخل عليه أى شيء من نفسه . ويجب أن ينحصر كل مجهوده في الوقوف من الظواهر موقف المراءة المستوية تماماً ، والتي لا تشوبها شائبة ما حتى يعكسها دون أدنى تغيير . ولكن هذه الفكرة عن العلم هي تلك التي يرفضها « كونت » على وجه التحقيق تحت اسم المعرفة التجريبية . ففي نظره لا يمكن إنشاء العلم مطلقاً دون الفروض أو النظريات التي يوحى بها نشاط العقل نفسه [فلولا هذه الفروض والنظريات] لما وجدت فكرة ما عن الظاهرة ، ولما وجدت في الأقل أية فكرة يمكن استخدامها في العلم . و [يقول] بالاختصار : « إن المعرفة التجريبية المطلقة مستحيلة » . وإذا لاحظ العقل الإنساني ظاهرة ما أدنى ملاحظة تدخل فيها بأسره . ففي هذه الملاحظة المجردة توجد الشروط الذاتية للمعرفة بالقوة .

فإذا تقرر ذلك أمكن تعريف العلم بأنه عملية منهجية لربط معلوماتنا ولد نطاقها . فكل نوع من العلوم ينحصر « في العلاقات التي تقرر بدقة بين الظواهر التي يلاحظها المرء حتى يستنبط من أقل عدد ممكن من الظواهر الأساسية أكبر عدد ممكن من الظواهر الثانوية ، وذلك بأن يقلع نهائياً عن السعى غير المجدى وراء الأسباب والجواهر . » وطالما حاول الإنسان « تفسير » الظواهر استمر التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي في البقاء . إن العلم الوضعي يمتنع عن كل تفسير من هذا القبيل . وعلى هذا النحو مائل « نيوتن » بين الجذب العام وبين الثقل . ونحن نعجز في الواقع عن معرفة ماهية هذا التأثير المتبادل بين الأجرام السماوية ، وما حقيقة ثقل الأجسام على سطح الأرض . ولكننا نعلم قانون هذين النوعين من الظواهر علماً أكيداً . هذا إلى أننا نعلم أن هذين النوعين ليس إلا نوعاً واحداً . وهذا هو الأساس الذي نعتمد عليه في تفسير كل منهما بالآخر ، وذلك عن طريق المقارنة بين المعلوم وبين المجهول . فالهندسي يفسر الثقل لنفسه عندما يتصور أنه حالة خاصة من الجاذبية العامة . وعلى عكس ذلك [نرى] أن الثقل هو الذي يدعو عالم الطبيعة الجدير بهذا الاسم إلى فهم الجذب السماوي . ونحن لا نستطيع مطلقاً أن نتجاوز

حد مثل هذه المقارنات . (١)

ولكن في الوقت الذي « يماثل » فيه العلم بين الظواهر تنحصر وظيفته الرئيسية في « ربطها » ، أي في تحديد بعضها ببعض بناء على العلاقات التي توجد بينهما . ويقول « كونت » : إن كل علم ينحصر في تنسيق الظواهر . ولو ظلت شتى الملاحظات منفصلة بعضها عن بعض لما وجد العلم . ويمكن القول على وجه العموم بأنه كتب على العلم أن يكفينا مؤونة الملاحظة المباشرة ، بالقدر الذي تسمح به مختلف الظواهر ، وذلك بأن يتيح لنا استنباط أكبر عدد من النتائج من أقل عدد من الملاحظات الحسية المباشرة . فإذا كانت هناك علاقة مطردة تربط ظاهرتين إحداهما بالأخرى فمن العبث أن نلاحظ كلا من هاتين الظاهرتين ؛ إذ سنستنبط من ملاحظة الظاهرة الأولى التغيرات التي تطرأ على الثانية . ولكن قد تتوقف الظاهرة الأولى بدورها على ظاهرة ثالثة وهكذا دواليك ؛ وأخيراً يدرك المرء أن هناك علاقة مطردة بين جميع الظواهر من نوع معين ، وأنها تسمح باستنباط هذه الظواهر جميعها من قانون واحد . وربما كانت تلك هي أكل صورة للعلم في نظر « كونت » . وما أقربها من المثال الأعلى لدى « ديكارت » ! وقد قال « كونت » : « إن التفكير الوضعي لا يقلل من أهمية الحقائق التي تقررها الملاحظة المباشرة . ولكنه ينزع إلى مد حدود المجال العقلي على حساب مجال التجربة ، وذلك عندما يستعيز عن كشف الظواهر مباشرة بالتنبؤ بها . » فالتقدم العلمي ينحصر في الإقلال من عدد القوانين المستقلة القائمة بذاتها ، وذلك عندما يعمل دون انقطاع على مد نطاق العلاقات [التي بين الظواهر] . (٢)

وهكذا يصبح « التنبؤ » الطابع الجوهرى في المعرفة العلمية ، وهذا بصرف النظر عن كل فكرة نفعية مبيتة . لأن التطبيقات الممكنة للعلم لا تقرر مصير تطوره في الناحية النظرية . فالتنبؤ الذي نحن بصدد الحديث عنه هنا ينحصر فقط في إمكان المعرفة الأكيدة دون ملاحظة . وهذه هي المعرفة السابقة للملاحظة [a priori] بالامنى الأرسطوطاليسى لهذه الحكمة . وتعدنا العلوم الرياضية

(١) Cours , I, 108 ; 11, 18, 188 - 9.

(٢) Cours , VI, 646 ; Sqq.

بأكل نموذج لهذه المعرفة . فإذا وُجد مثلث مستقيم الأضلاع ^(١) فلست في حاجة إلى التجربة حتى أعلم بالتأكد أن مجموع زواياه تساوى قائمتين . فإذا فهم « التنبؤ » على هذا النحو صدق على الحاضر ؛ بل صدق على الماضي والمستقبل سواء بسواء . وعندما يكتب « كونت » : « إن كل علم يهدف إلى التنبؤ ^(٢) » يجب أن نفهم من هذا : « أن كل علم يتجه إلى الاستمساكة عن التجربة بالقياس ، وعن المعرفة التجريبية بالمعرفة العقائية » . وهذا التنبؤ الذي يعد نتيجة ضرورية للعلاقات المطردة التي نكشف عنها بين الظواهر يتيح لنا ألا نخلط مطلقاً بين العلم الحقيقي وبين سعة المعلومات غير المجدية التي تكسب الظواهر ، دون أن تستنبط بعضها من بعض . وعلى هذا النحو يمكن تحليل الصيغة التي ذكرنا نصها فيما سبق [وهي] : « يتركب العلم من القوانين لا من الظواهر . » فكلما استميس عن التجربة بالاستنباط القياسي امتدت معلوماتنا وزاد ارتباطها على خير وجه ، ومن ثم اقترب العلم أيضاً من هذه الوحدة التي يطالب بها عقلنا بإلحاح ، والتي تعد معياراً للحقيقة في نظره . ويقول « كونت » : « إذا نظرنا إلى العلم الحقيقي من أسمى وجهات النظر وجدنا أن الهدف الوحيد العام الذي يرمى إليه هو أن يقرر النظام العقلي دائماً وأن يدعمه ، وهو ذلك النظام الذي يعد أساساً لكل نظام آخر ^(٣) . » إن العقل الذي يوجه كل همه إلى تأمل العالم يحتاج قبل كل شيء إلى أن يجد هذا العالم ممكن الفهم . والعلم « الحقيقي » يشبع هذه الحاجة . ولكنه لا يشبعها بأن يتخيل إرادات أو أسباباً كما كان يفعل التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي ؛ بل يشبعها بالكشف عن النظام في العلاقات المطردة بين الظواهر . وعندما يكون هذا النظام منسجماً ، أي عندما يتصور المرء أن مختلف طوائف الظواهر متجانسة ، وأنها تخضع ، على نمط واحد ، لبعض القوانين « فإن الوحدة التلقائية لعقلنا تزداد قوة على قوة . » وليس من المهم في كثير أن تبدو لنا مختلف أنواع الظواهر كما لو كان من المستحيل إرجاع

(١) أي تبعاً لهندسة أقليدس . إذ أن هناك هندستان آخرين ترسمان المثلث بخطوط منحنية انظر كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث صفحة ١٥٤ المترجم

(2) Cours, II 18, III, II—19.

(3) Cours, 147

بعضها إلى بعض . فإن أسمى موضوع للعلم هو تحديد وجهة النظر التي تبدو جميع الظواهر ممكنة الفهم تبعاً لها . ووجهة النظر هذه واحدة كما أن العقل نفسه واحد .

٣ — [نسبية العلم]

ربما كان من اليسير أن ينتقل المرء من هذه الفكرة الخاصة بالعلم الوضعي إلى نظرية في المعرفة وإلى مذهب ميتافيزيقي يتسم كلاهما بالطابع المثالي . ولكن « كونت » كان لا يستطيع — ولا يرغب في — أن يوجه نظريته في هذا الاتجاه . وليس أدل على ذلك ، في هذا الصدد ، من طريقته في فهم نسبية العلم .

تعرض هذه النسبية عادة كما لو كانت نتيجة للنقد الذي يوجه إلى قدرتنا على المعرفة وإلى طبيعتها وأهميتها وعلاقتها بالموضوعات التي تعالجها . لكن « كونت » يرى أنه لا أمل البتة في أن يفضي البحث الذي تتبع فيه هذه الطريقة إلى نتيجة ما ؛ [لأن] النظرية الوحيدة في المعرفة التي يمكن أن تكون وضعية و « حقيقية » هي التي تستنبط من تاريخ العقل الإنساني . ولا تتجلى هذه القوانين الخاصة بالعقل إلا بفحص النتائج المتتامة لنشاطه ، أي إلا بفحص عقائده وعلمه . وإذن لا يمكن إلا أن نلاحظ نسبية العلم في أول الأمر على اعتبار أنها ظاهرة [واقعية] ، اللهم إلا إذا وجدنا فيما بعد أسباب هذه الظاهرة . ويكفي قانون الحالات الثلاث في تحقيق ذلك ؛ لأنه يبين أن الإنسان بدأ بالبحث عن المعرفة المطلقة . وكانت الفلسفة الأولى التي اتجه إليها أولاً أشد ما تكون سذاجة وطموحاً في آن واحد . ولكن نوعاً من التطور الضروري دعاه إلى ترك السعي وراء الحقيقة المطلقة في صورتها اللاهوتية أولاً ، ثم في صورتها الميتافيزيقية . فإذا انتهى الإنسان إلى المرحلة الوضعية أدرك أن علمه النسبي بضرورة الأمر يقف عند حد « التنسيق العام للظواهر » ومعرفة قوانينها .

وفيما عدا ذلك فليس للاستهجان الذي يوجه على هذا النحو إلى البحوث الخاصة بالحقيقة المطلقة إلا طابعاً نسبياً . وهو لا يصدر أي حكم سابق على لبّ المشاكل . ولا تتخذ « الفلسفة الوضعية » أي موقف تجاه هذه المشاكل .

فهي تلاحظ فقط أن العلم قد أخذ يحذف هذه المشاكل واحدة بعد أخرى من بين تلك التي يدرسها . ومن المستحيل حقيقة أن يطبق النهج الوضعي على المسائل التي تمس الحقيقة المطلقة . ولما كان هذا النهج هو الوحيد الذي يستخدمه عقائنا منذ الآن فصاعداً — إذا أراد في الأقل أن يحتفظ بالوحدة المنطقية التي تعد أسمى مطالبه — ترتب على هذا أنه يهمل هذه المشاكل في الواقع لا أكثر ولا أقل . ويقول « كونت » : حقاً إن الفلسفة الصحيحة تنجى جميع المسائل التي يستحيل حلها ؛ ولكن « نظراً لأنها تبرر رفضها لهذه المسائل فإنها تتجنب إنكار أى شيء بصددتها ، وإلا كان ذلك مناقضاً لهذا الانهيار المنظم الذي يجب أن يكون مصيراً للآراء التي لا يمكن مناقشتها » (يريد « كونت » هنا الآراء التي لا تقع تحت طائلة المناقشة الوضعية) . وستختفى المشاكل الخاصة بجوهر النفس أو بالمادة الأولى ، كما اختفت من قبل معظم المشاكل الميتافيزيقية التي كان « المدرسيون » ^(١) يضعونها لأنفسهم .

ويجب الحذر من أن ننسب — حتى إلى العلم الوضعي — طابعاً مطلقاً ، أى طابعاً نهائياً ثابتاً ، وذلك تبعاً لمعنى يختلف قليلاً عن المعنى السابق ؛ وإن كان « كونت » يستخدمه كثيراً . فليست القوانين التي نستطيع تحديدها حقيقية إلا بشروط خاصة . ولا يحق لنا أن نعدّها قوانين حقيقية بصفة مطلقة . لقد قام البرهان على صدق قانون « نيوتن » فيما يتعلق بمجموعتنا الشمسية : ولكن هل نعلم إذا كان يصدق بالنسبة إلى كل المجموعات السماوية ؟ فلنتجنب الخلط بين العالم الذي نستطيع دراسته بالملاحظة والحساب اللذين يدعم كل منهما قوة الآخر ، وبين الكون الذي لا نكاد نعلم عنه شيئاً ، والذي تسمو فكرته عن مستوانا العقلي . وعلى الرغم من المبدأ الشهير ، ونعني به مبدأ السبب الكافي ، فإن عدم وجود أدلة النفي لا يعطينا الحق في الإثبات ، دون أى دليل مباشر . ويقول « كونت » : إن المعاني المطلقة تبدو لي مستحيلة جداً ، إلى درجة أنه على الرغم من دلائل الصدق التي أراها في نظرية الجاذبية فإنني لا أكاد أجروء على ضمان استمرارها على نحو

(١) Scolastiques : مفكرو العصور الوسطى . المترجم

ضروري ، ودون أدنى تغيير فيما يتعلق بعالمنا وحده — [أقول لا أجرؤ على ذلك] لو أمكن في يوم ما أن تبلغ ملاحظتنا الحالية درجة كبيرة من الدقة تعادل الدقة التي حققناها بالنسبة إلى « هيبارك » ، هذا إلى أنه من العسير أن نسلم بإمكان هذا الأمر ^(١) .

أليس من الواجب أيضاً أن يبدو لنا الثقل صفة مطلقة للأجسام (أى صفة لا تقبل التغير) ؛ لأن تغير الشكل أو الانتقال من تركيب طبيعى إلى تركيب آخر ، أو أى تحول كيميائى ، أو حتى نفس الخلاف بين حالة الحياة وحالة الموت لا يستطيع [جميعها] تعديل هذه الصفة مادامت المادة تحتفظ بجميع عناصرها ؟ إن فكرة « نيوتن » قد حثت دفعة واحدة هذا الطابع الذى كان يجب أن يبدو لنا بمظهر الطابع الذى لا يمكن القضاء عليه ، وقد حثته تماماً عند ما بينت أن ثقل جسم ما ظاهرة نسبية بحجة تتوقف على موضع هذا الجسم فى العالم ، أو بعبارة أدق على المسافة بينه وبين مركز الأرض ^(٢) .

فلكى يسكون علمنا الوضعى الخاص بأى جزء من الطبيعة علماً مطلقاً ، أى نهائياً ، فإنه ينبغى أن يكون تاماً . ولكن لما كانت جميع الأشياء مسيبة ومسيبة ومساعد ومساعدة ^(٣) ، على حد تعبير « ياسكال » ، ولما كانت جميعها يؤثر بعضها فى بعض تأثيراً عاماً متبادلاً ، ولما كانت جميع القوانين نسبية بعضها إلى بعض فإن يسكون علمنا كاملاً مطلقاً فى أى مسألة ، ولن يزودنا هذا العلم إلا بحقائق تقريبية يختلف نقصها قلة وكثرة ^(٤) ؛ [إذ] يمكن الكشف دائماً عن بعض الظواهر والقوانين الجديدة .

وكم من مرة وجد العلم الوضعى نفسه مضطراً إلى تعديل وتنسيق مجموعة من الآراء المكتسبة منذ زمن بعيد حتى يفسح مجالاً لبعض العناصر الجديدة ؟ وهذا مجهود شاق فى كثير من الأحيان . ولكن العلم لا يفكر قط فى التخلص منه ؛ لأنه يعلم أنه عرضة لبذل هذا المجهود حسب تعريفه — إذا صح هذا التعبير — أى أنه يعلم أنه نسبي . والأمثلة عديدة جداً ، لافى تاريخ العلوم الطبيعية وعلوم التاريخ

(1) Cours, II, 195 — 7.

(2) Cours, II, 187.

(3) Causés, causantes, aidées, aidantes:

(4) Cours, VI, 672 -3.

الطبيعي فحسب ؛ بل في تاريخ العلوم المسماة بالعلوم المضبوطة . ألا نسمع « مسيو هنري پوانكاريه »^(١) يصرح بالاتفاق مع « هرتز »^(٢) بأنه من المستحيل ، بناء على نظرية « جاليلى » و « نيوتن »^(٣) ، أن نكون فكرة تقنعنا عن القوة والكتلة . وهكذا فالتعريفات ، بل القوانين ، التى تقررها العلوم الوضعية حقائق تقريبية فى كل عصر . وهى تعبر عن مقدار معرفتنا للظواهر . ولما كان من الممكن أن تتسع دائرة هذه المعرفة على الدوام أمكن كذلك أن تصبح الحقائق التقريبية أكثر دقة ، دون أن تصل أبداً إلى درجة الدقة المطلقة . وقد قال « لينز » من قبل : إن تحليل الظواهر الحقيقية يستمر إلى مالا نهاية له . وهذه الفكرة ترتبط لديه ارتباطاً وثيقاً بمذهبه الميتافيزيقى فى جملة . ونجد لدى « كونت » تعبيراً مماثلاً لهذه الفكرة ، وإن كان تعبيراً وضعياً . فهو يقول : على الرغم من أن تقدم العلم الذى يدرس الطبيعة ينحصر فى الاستعاضة عن المهبج التجريبي بالمنهج العقلى إلى أكبر حد ممكن فليس من الممكن مطلقاً الوصول إلى هذه الغاية ، ولن نستطيع مطلقاً التأكيد بأن التجربة لن تأتى ببعض العناصر الجديدة التى توجب علينا تعديل البناء العلمى . وعلى هذا النحو تستخدم نسبة العلم فى حفظ التوازن بين الحاجة إلى الوحدة التى تتطلبها العقل وبين مختلف الصور الانتهائية للعالم الحقيقى الذى يدرسه هذا العقل .

وإذن فالعلم الوضعى نسبى دائماً فى واقع الأمر . أما من الوجهة المنطقية فلا يمكن إلا أن يكون كذلك . ويرجع هذا إلى سبين جوهريين . فهو يتوقف بالضرورة على « تركيبنا » وعلى « موقفنا »^(٤) ، أو بعبارة أخرى يتوقف على « الفرد وعلى النوع فى تطوره . »

فهو نسبى أولاً من جهة تركيبنا . وهنا يستأنف « كونت » عرض فكرة كانت عزيزة على فلاسفة القرن الثامن عشر ، وعلى « ديدور » بصفة خاصة [وهى] : لو اختلف تركيبنا لاختلفت الموضوعات التى يتخذها علمنا مادة لبحثه ، ولو كانت

(1) M. Henri Poincaré

(2) Hertz

(3) Revue générale des Sciences, 30 Septembre, 1897.

(4) Discours sur l'Esprit positif, P, 15 .

لنا أعضاء أكثر مما لدينا في الوقت الحاضر فلربما أدركنا بعض أنواع الظواهر التي ليست لدينا عنها فكرة ما . ولو فرضنا أن الجنس البشري أعني لما وجد علم الفلك بالنسبة إليه . هذا إلى أن معنى أحد القوانين الطبيعية هو أن أكثر الظواهر تعقيداً وشرفاً تتوقف ، باعتبار شروط وجودها ، على أشد الظواهر عموماً وأكثرها خسة . وهكذا تتوقف الظواهر العقلية على الظواهر الحيوية أولاً ، ثم على جميع الظواهر التي تتوقف عليها الظواهر الحيوية . وبهذا المعنى يعد العلم إذن نسبياً إلى تركيبنا الذي يتناسب هو نفسه مع الوسط الذي نعيش فيه . ولكن بالمثل تتوقف فكرتنا عن هذا الوسط وعن هذا التركيب على القوانين العقلية التي تفرضها على العلم حاجة العقل إلى الوحدة والانسجام .

وحينئذ ينتهي « كونت » إلى القول بأن الطموح إلى التفرقة في المعرفة العلمية بين جانب الشيء وبين الشخص [الذي يدركه] محاولة لا أمل في نجاحها . فنحن نعلم فقط أن العلم ليس ثمرة الشخص وحده أو الموضوع وحده . ويفضي ترجيح جانب الشيء إلى « المعرفة التجريبية » . أما الغلو في تعزيد الاتجاه المضاد فهو نتيجة « للتصوف » . ولم تفض جهود الفلاسفة لإنشاء نظرية مجردة في المعرفة إلا إلى نتائج هزيلة . وما زال هؤلاء الفلاسفة يتبعون مبدأ أرسطو الذي فحجه « ليبنز » : وهو : *Nihil est in intellectu quod non prius fecit in sensi nisi ipse intellectus.* »

[لا يوجد شيء في العقل إلا إذا وجد في الحس أولاً ، باستثناء العقل نفسه] . ونحن لا نعلم بالتأكيـد سوى نقطة واحدة وهي : أن علمنا لما كان متوقفاً بالضرورة على تركيبنا كان نسبياً بالضرورة أيضاً . ولكن هذه الملاحظة ليست حاسمة إلى أكبر حد . لأنها ترينا فقط أنه لو اختلف تركيبنا لاختلف علمنا . وفي الواقع لا يختلف تركيبنا . ففي رأى « كونت » تظل الطبيعة الإنسانية شبيهة بنفسها في جميع مراحل تطورها . وهذا التطور نفسه هو الذي يصبح سبباً ؛ بل سبباً حاسماً ، في نسبية العلم . لأنه إن لم يتغير تركيبنا فإن مجموعة أفكارنا وعلمنا تتغير بالضرورة وفقاً « لموقفنا » ، أي تبعاً للنقطة التي نشغلها في أثناء هذا التطور الذي يتم طبقاً لبعض القوانين .

فليست أفكارنا ودياناتنا وفلسفاتنا ظواهر فردية فحسب ؛ بل هي على وجه الخصوص ظواهر اجتماعية أيضاً ، وهي لحظات في حياة اجتماعية مستمرة تتضمن جميع مراحلها . ونحن لا نعلم ، في نوع معين من المعرفة ، إلا ما كان يتفق في هذا الوقت مع الفلسفة التي يسلم بها الناس عامة ، ومع المعلومات المكتسبة من قبل في هذا النوع من الظواهر وفي الأنواع الأخرى ، ومع الفروض الكبرى التي تعد صحيحة ، ومع المناهج التي تستخدم فعلاً وهلم جرا . وليس من الممكن إلا أن يبدو العلم نسبياً بمجرد أن يشعر العقل الإنساني بالتطور الذي يخضع له ، وبمجرد أن يقف على القانون العام لهذا التطور (قانون الحالات الثلاث) ، وبالاختصار بمجرد أن ينشأ علم الاجتماع . لأن مختلف العلوم تبدو حينئذ شبيهة بالظواهر الاجتماعية الكبرى التي تتغير تبعاً لبقية الحضارة .

وإذن لا يمكن مطلقاً أن تنطوي أفكارنا النظرية « التي تخضع للتقدم الاجتماعي في مجلته » على هذا الثبات المطلق الذي افترضه الميتافيزيقيون . إن حركة التاريخ المستمرة تعدل ، على مر الزمن ، المعتقدات التي تبدو أشد ما يكون ثباتاً . وتميل نظرياتنا إلى التعبير بأمانة مطردة في الزيادة عن موضوعات بحوثنا ، أي عن قوانين الظواهر . وهكذا ننتهي إلى الفكرة القائلة بوجود حد لا يمكن الوصول إليه مطلقاً ، وهو الحد الذي نسير نحوه عن طريق الحقائق التقريبية التي تزداد دقة على الدوام .

ولسنا بعيدين عن العصر الذي ما كان من المستطاع لنظرية من هذا القبيل أن تخرج فيه إلى حيز الوجود ، دون أن يسارع الناس إلى رفضها باعتبار أنها تدعو إلى الشك . ولم يكد يبدأ العقل الإنساني يدرك أنه من الممكن ألا تكون الحقيقة ثابتة على الدوام ^(١) . فقد كان يعتقد أنه لا بد من أن تظل الحقيقة هي بعينها دائماً في نظر جميع العقول في جميع الأزمان وفي جميع الأمكنة . وكان يبدو أنها لو فقدت هذا الطابع لوجب ألا تكون حقيقة . وهذا هو السبب في أن الفلسفة قد أصرت إصراراً عنيفاً على السعي وراء الحقيقة المطلقة . وكان الفلاسفة

يمتقدون أنه لا يمكن لأية حقيقة أن تكون أكيدة إلا إذا اعتمدت ، في التحليل الأخير ، على أساس لا يقبل التغير .

وعلى هذا النحو كان العلم معلقاً على الميتافيزيقا . وما كان لفشل هذه الميتافيزيقا الذي تكرر ألف مرة أن يثبط همة العقل الإنساني لو لم تبين له الفلسفة الوضعية ، في آخر الأمر ، أن الحقيقة التي يستطيع الوصول إليها ، وإن كانت نسبية ، إلا أنها تظل حقيقة على الدوام . فلم يقض علينا أن نختار إما بين السعى وراء الحقيقة المطلقة التي لا يمكن إدراكها وإما بين انهيار جميع العلوم . ويكفى أن نفهم أن العلم الإنساني يتطور ، وأن هذا التطور يخضع لقوانين . ولن يكمل العلم أبداً ؛ بل هو في صيرورة مستمرة . وليس العلم « حالة » [مستقرة] ؛ بل « تقدم » [مستمر] .

وحينئذ توجد حقائق مؤقتة وزمنية إذا أجز هذا التعبير . وهل يقرر العلم أبداً حقائق غير تلك ؟ إن الفكرة التي كونها « هيبارك » وعلماء الفلك من الإغريق لأنفسهم عن العالم السماوي لم تكن خاطئة في جميع نواحيها . ولقد كانت تلك الفكرة هي الحقيقة الفلكية التي تتناسب مع الشروط العامة للمجتمع الذي كانوا يعيشون فيه . وبعد بحوث الملاحظين في القرون الوسطى ، تلك البحوث التي استخدمها « كوبرنيك » ااحت تلك الفكرة أمام فكرة أخرى أخذت تزداد كلاً بفضل « نيوتن » و« لاپلاس »^(١) . وربما عدلت هذه الفكرة الأخيرة بدورها ، بناء على بعض الكشوف الجديدة في المستقبل . وبالمثل فكر الناس أن الأرض سطح مستو ثم قرص مستدير . وفيما بعد تضوروا أنها دائرة وأخيراً رأوا أنها شكل بيضاوي يدور حول أحد محوريه واليوم نعلم أنها كرة غير منتظمة .

وإذن فالحقيقة في كل عصر هي « الاتساق المنطقي التام » أو الاتفاق بين أفكارنا وملاحظتنا . ويتكون تاريخ التفكير الإنساني من سلسلة متصلة من العصور التي يتبع بعضها بعضاً . ففي لحظة معينة حقق العقل الوفاق بين الأمور التي يلاحظها وبين الأمور التي يعلمها . ولكن بالتدريج لوحظت بعض الظواهر

(1) Laplace.

الجديدة ، وفسرت الظواهر المعروفة على وجه أفضل مما سبق ، وظهرت بمض
الكشوف . وفي هذه الحال يصبح الانسجام بين الأفكار والملاحظات واهياً .
فتشعر العقول بصعوبة مطردة في إدخال كل المعلومات المكتسبة داخل هذا الإطار
التقليدى . وأخيراً ينهار هذا الإطار . ثم يتم الاتفاق في صورة أقرب إلى الفهم .
ولكن . هذه الصورة تصبح غير كافية بدورها . وهنا تعترف « الفلسفة الوضعية »
بقانون اجتماعي . فهي تقلع عن خرافة الحقيقة الثابتة . وهي لا تعد الحقيقة المسلم
بها في الوقت الحاضر صحيحة بصفة مطلقة ، ولا تعتبر حقيقة الأوس فاسدة على
وجه الإطلاق . فهي « لا تسلك مسلك النقد فيما يتعلق بكل ما مضى زمنه »

ونقول في النهاية إن نظرية العلم لا يمكن أن تكمل إذن إلا من وجهة النظر
الاجتماعية . وستظل ناقصة ما لم نستعص بكلمة « نحن » عن كلمة « أنا » ، وبالشخص
العام ، وهو الإنسانية ، عن الشخصى الفردى ، وبالتاريخ الفلسفى للمعلوم عن طريقة
تحليل الشعور . فإذا أردنا تعريف العلم تعريفاً كاملاً وجب أن نضم شروط العلم
الحيوية [البيولوجية] والاجتماعية إلى شروطه المنطقية . وفي هذه الحال وحدها
يدرك المرء أن العلم في كل عصر حقيقى ونسبى فى آن واحد ، دون أن تكون
النسبية خطراً يهدد الحقيقة .

الفصل الخامس

العلم (٢)

الظواهر والقوانين

١ - [وحدة العلم]

ربما انحصر الكمال الذي يتجه إليه المذهب الوضعي دائماً في أن يتمثل الإنسان جميع الظواهر المختلفة التي يمكن ملاحظتها كما لو كانت حالات خاصة لظاهرة عامة وحيدة كظاهرة الجاذبية مثلاً ، وإن كان من المحتمل جداً ألا يصل هذا المذهب إلى درجة الكمال مطلقاً . فالاتحاد العميق بين الظواهر ، وإرجاع القوانين الخاصة إلى قانون عام وحيد ليساً إلا مثلاً أعلى : وليس تصور هذا المثال أمراً محظوراً علينا . وقد حدد « كونت » صيغة هذا المثال الأعلى على إثر كل من « دالبير » و « سان سيمون » في بدء كتابه « دروس الفلسفة الوضعية »^(١) .

ولكن المؤسف هو أنه لا يمكن تحقيق هذا المثال الأعلى . [لأننا نطبق] ذكاء غاية في الضعف على عالم غاية في التعقيد^(٢) . وطبيعي في هذه الحال ألا تكون للوحدة التي نقررها ، دون اعتبار للتجربة ، قيمة ما . ويبدو أن مجموعات الظواهر المختلفة تقع تحت ملاحظتنا على نحو لا يمكن معه إرجاع بعضها إلى بعض^(٣) . فإذا كان الأمر كذلك فالسعي وراء الوحدة العلمية « مناقض للعقل » . وقد انتهى « كونت » بأن وصف ذلك السعي بأنه « حلم خيالي سخيف »^(٤) . ومع هذا يتجدد ذلك الحلم الخيالي دائماً . وهناك روابط خفية بينه وبين العقل

(1) Cours, I, 4 .

(2) Discours sur l'Esprit positif, p.23.

(3) Cours, II, 505 .

(4) Cours, VI, 648 .

الإنسانى . ويرجع السبب فى ذلك من ناحية إلى أن الوحدة تروقه أكثر من أى شىء آخر ، كما يرجع من ناحية أخرى إلى فكرة وهمية أوجدتها — واحتفظت بها — فلسفة ذات اتجاه رياضى . فإن اختراع « ديكارت » الذى أتاح استخدام الجبر فى معالجة المسائل الهندسية كان سبباً عرضياً فى نشأة خطأ جسيم . فقد استنبط بعضهم من ذلك أنه يمكن إرجاع الفوارق « الكيفية » إلى فوارق « كمية » . وهذا هو منشأ الفكرة القائلة « بإرجاع » مختلف طوائف الظواهر بعضها إلى بعض . ولكن معنى هذا أن المرء يسيء تفسير مبدأ الهندسة التحليلية . فليس الأمر هنا بصدد إرجاع الهندسة إلى الجبر ، بل بصدد التعبير بالجبر عن الهندسة . وقد قال « كونت » — وسيقول كذلك « رينوقييه » من بعده — إن كلا من فكرة الشكل والموضع فى الهندسة ليست بطبيعتها أكثر شبيهاً بالمعاني العددية من المعاني الحقيقية الأخرى . ومن الأكيد أننا ربما استطعنا أن نضع لكل ظاهرة ، ولو كانت اجتماعية ، معادلة [رياضية] لو كنا نعلم قانونها بدقة كافية ، كما هى الحال بالنسبة إلى أحد الأشكال أو إحدى الحركات ^(١) .

إن التحليل الرياضى أداة قوية جداً لا مثيل لها فى دراسة بعض الظواهر . ولكن لا يترتب بحال على إمكان استخدام هذا التحليل ، أنه يمكن إرجاع الظواهر إلى نموذج وحيد . كذلك لا يمكن استخدام هذه الأداة فى إرجاع الكيف إلى الكم ، وهو شىء مجرد تمام التجريد . وهذا أمر غير ممكن سواء كان خاصاً بالكيف الهندسى أم بالكيف فى الحالات الأخرى . فلا يمكن إرجاع الظاهرة الهندسية إلى التحليل [الرياضى] المحض ، ولا الظاهرة الطبيعية إلى الظاهرة الهندسية ، ولا الظاهرة الحية إلى الظاهرة غير العضوية ، ولا الظاهرة الاجتماعية إلى الظاهرة الحيوية . فى كل مرتبة [من هذه المراتب] يبدو عنصر كفى جديد . وسواء استطعنا أن نضع العلاقات بين الظواهر على هيئة معادلة أم لم نستطع فإن أوجه الخلاف بينها تظل موجودة ولا يمكن اختزالها .

وما يصدق على الظواهر يصدق أيضاً على قوانينها . فلكل طائفة من الظواهر قوانينها الخاصة بها ، إلى جانب تلك القوانين التى تترتب على العلاقات بينها وبين

الطوائف الأخرى التي تعد أقل تركيباً وأشدّ عموماً منها^(١). وإذن يجب أن نقلع عن الفكرة القائلة بوجود قانون أممي يمكن أن نستنبط منه جميع القوانين الأخرى. وأكثر من ذلك فليس من الأكيد أننا نستطيع الوصول في كل علم أساسي إلى تحقيق هذه الوحدة المنشودة. فعدد القوانين التي يمكن إرجاع بعضها إلى بعض بحسب الحقيقة أكبر جداً مما يتخيله التقدير الخاطئ لمقدرتنا العقلية وللصعوبات العلمية. فكيف يمكن مثلاً في علم الطبيعة أن نرجع الضوء إلى الصوت، أو العكس بالعكس؟ أن الاعتبار العضوية تقف في طريق مثل هذا الخلط في التفكير، إن لم تقف في سبيله بعض الأسباب الأخرى^(١). كذلك كيف يمكن إرجاع قوانين الحياة الحيوانية إلى قوانين الحياة العضوية في علم الحياة؟ وكيف يمكننا في علم الاجتماع أن نرجع قوانين المجتمع الإنساني الذي يتضمن تاريخاً إلى قوانين المجتمعات الحيوانية التي لا تاريخ لها؟

وإذن يهدف المنهج الوضعي إلى استخدام الملاحظة في تحديد الصفات العامة الظواهر والقوانين بدلاً من أن يتصور بطريقة منطقية أنه يمكن إرجاع هذه الظواهر والقوانين، بعضها إلى بعض، وهو أمر مستحيل في الواقع. وهذا المنهج يحدد أولاً الصفات الآتية :

أولاً: كلما أصبحت القوانين أكثر تعقيداً زاد أيضاً عدد الوسائل التي نستخدمها في دراستها.

وهذا نوع من التعمييض الطبيعي، ولكنه ليس كافياً؛ لأن صعوبة وضع العلم الذي يدرس الظواهر تزداد بسرعة كبيرة لا تناسب معها زيادة عدد أساليبنا المنهجية أو قوتها. ولكننا [نرى] في نهاية الأمر أنه لولا هذا التعمييض لما استطاع أي علم أساسي على وجه التقريب الوصول إلى الحالة الوضعية. وهكذا يستخدم علم الفلك الملاحظة إلى جانب منهج الرياضة البحتة. ثم تظهر طريقة التجربة في علم الطبيعة، وفي اختيار المصطلحات في الكيمياء، وطريقة المقارنة في علم الحياة،

(1) Cours, VI, 659

(2) Cours II, 565,

والطريقة التاريخية في العلم الاجتماعى . وبظهور هذا العلم النهائى يصبح المنهج
الوضعى كاملاً .

ثانياً : كلما أصبحت الظواهر أكثر تعقيداً طالت أكثر قابلية للتعديل .

إننا لا نستطيع التأثير بحال ما فى الظواهر الفلكية . ولا تسمح معرفة قوانين
هذه الظواهر ، ولو كانت تامة ، إلا بالتكهن بها . ولكننا نستطيع فى عدد
كثير من الحالات أن نثير بمض الظواهر الطبيعية والكيميائية ، أو أن نوقف
مجرها . ويصبح تدخلنا أشد تأثيراً من ذلك إذا كان الأمر بصدد الظواهر
الحوية » ، كما يدل على ذلك دلالة كافية ما قدمه الطب والجراحة من خير وشر .
وأخيراً يبلغ هذا التدخل أقصى درجة من القوة فى الحياة الاجتماعية والسياسية .
ولذا يجد الناس — ولو كانوا مثقفين — مشقة كبرى فى الاقتناع بأن الظواهر
الاجتماعية تخضع لقوانين ثابتة ، وأنه من الممكن أن تصبح السياسة موضوعاً لأحد
العلوم . ويبدو أن التجربة تخبرهم ، على عكس ذلك ، أن نشاط الإنسان وبخاصة
نشاط العقلى عظيم التأثير فى هذا المجال . ومع هذا فليس الأمر كذلك ، كما
يرهن عليه علم الاجتماع ، إن لم يكن وجود هذا العلم وحده كافياً فى الدلالة على
ذلك . ولكن يظل من المحقق أن الظواهر الاجتماعية والخلقية هى التى يكون فيها
تدخل الإنسان أكثر يسراً وأعظم تأثيراً فى آن واحد منه فى جميع الظواهر الطبيعية
ثالثاً : كلما طالت الظواهر أكثر تعقيداً طالت أقل كمالاً .

ربما عجب بعضهم من أن « كونت » يلجأ إلى فكرة الكمال . ويبدو أنه
كان خليقاً به أن يستبعداها على اعتبار أنها فكرة متيافيزيقية . وسنفحص فيما
بعد نظريته فى الغائية . فلنكتف بالقول بأنه إذا عد الظواهر الطبيعية ناقصة
فذلك بالمعنى الذى يقول « هلمهاتز »^(١) تبعاً له بأن العين أداة رديئة للابصار .
فهو يلاحظ فقط أنه إذا تحققت بالفعل بعض الغايات الخاصة بسبب اجتماع عدد
معين من الظواهر بطريقة طبيعية فمن الممكن تحقيق هذه الغايات نفسها على وجه

(1) Helmholtz

أفضل ، أو بطريقة أكثر اقتصاداً ، إذا اجتمعت الظواهر بطرق أخرى يسهل تصورها . فمجموعتنا الشمسية ناقصة بهذا المعنى . ولكنها أقل نقصاً من الكائنات الحية التي ربما أمكن أن يكون تركيبها العضوي أحسن تنسيقاً مما هو عليه الآن . كذلك تعد هذه الكائنات الحية بدورها أقل نقصاً من المجتمعات التي تتعرض لجميع أنواع الاضطرابات الشاذة التي يشهد التاريخ بوجودها بما فيه الكفاية . ومما هو جدير بالملاحظة أن أشد الظواهر نقصاً هي ، على وجه الدقة ، أكثرها قابلية للتعديل ، وهي أيضاً تلك الظواهر التي لا يمكن دراستها دراسة علمية إلا في آخر مرحلة .

٢ — مبدأ الحتمية

تخضع جميع الظواهر لبعض القوانين سواء ، أكانت معقدة وناقصة وقابلة للتعديل إلى حد كبير أو قليل . وهذا هو المبدأ الأسمى « والعقيدة الأساسية » للعلم والفلسفة الوضعية . وقد حدد « كونت » صيغة هذا المبدأ على هذا النحو :
« إن جميع الظواهر ، سواء أكانت عضوية أم غير عضوية ، طبيعية أم خلقية فردية أم اجتماعية ، تخضع على نحو مستمر لقوانين لا تقبل التغير مطلقاً ^(١) . »
ولا ريب في أن معظم العقول لم تطبق بعد هذا المبدأ على جميع الظواهر . وإنما لنرى ذلك بما فيه الكفاية ، بناء على طريقة تفكيرها في الأخلاق وفي السياسة . ومع هذا فإن فكرتها العامة عن الطبيعة تتضمن هذا المبدأ . وهكذا يتسم ذلك المبدأ بطابع عام دعا كثيراً من الفلاسفة إلى اعتباره فكرة فطرية في العقل الإنساني ، أو فكرة بدائية لديه في الأقل . وهذا تفكير خاطيء في نظر « كونت » . فهو يرى على غرار « جون ستيوارت مل » الذي يذكر اسمه صراحة في هذه المناسبة ^(٢) . أن هذا المبدأ نتيجة لاستقراء بطيء تدريجي ، وهو استقراء فردي وجماعي في آن واحد ؛ إذ لا يبدأ العقل الإنساني باعتقاد أن هناك نظاماً ثابتاً ، إذا استثنينا بعض الظواهر التي يألّفها جداً ، والتي تفجأ نظره إلى أكبر حد بسبب

(١) Cours, VI, 655.

(٢) Discours sur L' Esprit positif . P. 17.

اقرارها . أضف إلى هذا أن أفكاره (اللاهوتية أو الميتافيزيقية) تحجب عنه مدة طويلة وجود هذه القوانين ، حتى بعد أن توقفه الملاحظة عليها ، إلا إذا وجه نظره إليها . حقاً توجد « البذور الأولى » لهذا المبدأ منذ الوقت الذى بدأ فيه العقل الإنسانى بأداء وظيفته ؛ إذ أن سلطان الفلسفة اللاهوتية لم يستطع أبداً أن يكون سلطاناً مطلقاً . ولكن لا تنمو هذه البذور إلا ببطء شديد ، كما هى حال المنهج والأفكار العلمية نفسها .

ولم يبدأ الاستقرار الذى يعتمد عليه هذا المبدأ بأن يكون متين الأساس إلا عندما ثبت صدقه نهائياً بالنسبة إلى طائفة كبيرة من الظواهر الهامة ، أى عندما أنشئ علم الفلك الرياضى . وفى هذه الحال أمكن التنبؤ على نحو يقينى تماماً ببعض الظواهر الهامة جداً من الناحيتين النظرية والعملية . فلم يعد هناك أى مجال للشك فى أن قوانينها لا تقبل التغير . ومنذ ذلك الحين وجب أن يمتد هذا المبدأ بطريق القياس إلى بعض طوائف الظواهر الأشد تعقيداً ، حتى قبل أن تصبح معرفة القوانين الخاصة بها ممكنة . ولكن هذا « التنبؤ المنطقى الغامض » ظل فى نظر « كونت » تافهاً وعقياً ؛ [إذ] لا جدوى فى أن نتصور عن طريق التفكير المجرد أنه من الواجب أن تخضع طائفة خاصة من الظواهر لبعض القوانين . ولا تستطيع هذه الفكرة الجوفاء الغلبة على المعتقدات اللاهوتية والميتافيزيقية التى وجدت فى قوة المادة حليفاً لها . فلكى يقرر مبدأ القوانين حقيقة فى طائفة من الظواهر يجب أن يكون المرء قد كشف بالفعل عن قوانين هذه الطائفة وبرهن عليها .

ومن ثم فى حين أن مبدأ القوانين يعد أساساً لإمكان نشأة العلم فى نظر المذاهب الفلسفية المنطقية ، نجد على خلاف ذلك فى مذهب « كونت » أن تقدم العلم الوضعى هو الذى يقرر مبدأ القوانين شيئاً فشيئاً ، والذى يقوده فى النهاية إلى الصورة العامة التى نراه عليها فى الوقت الحاضر . فحتى إنشاء علم الاجتماع لم يكن هذا المبدأ عاماً بالفعل ؛ لأن الناس كانوا لا يتصورون أن الظواهر الاجتماعية والخلقية تخضع لقوانين ثابتة . ولكن لما تم النصر الأخير للتفكير الوضعى « لم يلبث هذا المبدأ الكبير أن اكتسب عمومياً حاسماً ، وأمكن تحديده على اعتبار

أنه ينطبق على جميع الظواهر بصفة عامة ». ولاريب في أننا لم نلاحظ في كل طائفة [من الظواهر] سوى عدد قليل منها ، وأننا نؤكد سلفاً أن ما يصدق على هذا العدد يصدق بالنسبة إلى جميع الظواهر دون التحقق من ذلك . ولكننا نرى أن القوانين التي نجهلها توجد على الرغم من جهلنا بإياها . ونحن نخضع في ذلك لنوع من « القياس الذي لا يمكن مقاومته » والذي لم يكذبه الواقع أبداً .

وهكذا « فالعقيدة الأساسية الأولى في الفلسفة الوضعية بأسرها — أي المبدأ القائل بخضوع جميع الظواهر الحقيقية لقوانين ثابتة — لا تترتب بالتأكيد إلا على استقراء ضخم ، دون أن يمكن استنباطها حقيقة من أي معنى كلي^(١) . » وهذا الاستقراء الضخم هو المجموع التدريجي لضروب الاستقراء التي تمت تباعاً في كل طائفة من الظواهر . وربما لم يكن من التناقض على وجه الدقة ألا تكون طائفة خاصة من الظواهر خاضعة لقوانين ثابتة كشأن الطوائف الأخرى . ولكننا نعلم منذ نشأة علم الاجتماع أن جميع طوائف الظواهر تخضع فعلاً لهذه القوانين .

ونحن نقف على القوانين بالتجربة تارة ، وبلاستدلال تارة أخرى . وليس لاختلاف المصدر هنا أي تأثير في يقيننا أو في القيمة الفلسفية لهذه القوانين . وفي كل علم من العلوم الستة الأساسية نجد أمثلة لهذين الاتجاهين المتضادين اللذين يكمل كل منهما الآخر . [وقد قال كونت] : « ليست العبقرية في كشف « كبلر » أدنى مرتبة منها في كشف « نيوتن » . إن القوانين البدئية في الميكانيكا ؛ بل في الهندسة أيضاً ، تعتمد على الملاحظة وحدها . وينحصر الكمال المنطقي في استخدام إحدى هاتين الطريقتين لتأكيد ما وجب العثور عليه بالطريقة الأخرى . ولكن إحداها تكفي عندما تتوافر جميع الشروط التي يتطلبها المنهج^(٢) . » وكيف يمكن اعتبار القوانين التي نحصل عليها بالاستقراء أقل يقيناً من القوانين التي نحصل عليها بالقياس إذا كان مبدأ القوانين نفسه يعتمد على الاستقراء ؟

(1) Lettre à M Papot, 8 Mai 1851 (Coerrespondance inédite d'A. Comte' Ire série p. 139. Paris 1903. Société positiviste).

(2) Cours, VI, 662.

٣ — [نقد مبدأ الغائية]

كلما تصورنا أن مختلف أنواع الظواهر تخضع لقوانين ثابتة ضعف الإيمان بالأسباب الغائية واتجه إلى الاختفاء . إن العقل يتخيل الأسباب الغائية لكي يفسر بها بعض التراكيب الخاصة للظواهر الطبيعية . ومتى عرفت القوانين الخاصة بهذه الظواهر أصبح ذلك التفسير غير مجد ، ولم يجد من يتداوله . وهو ينتهي إلى نفس المصير الذي تنتهي إليه الفلسفة للملاهوتية والميتافيزيقية في مجملها ، وهي الفلسفة التي يعد جزءاً منها .

وعلى وجه العموم تعد نظرية الأسباب الغائية مبدأ تنشأ على أساسه المذاهب الدينية . وأكثر من ذلك استنبط بعضهم منه حجة خاصة للبرهنة على وجود الله . ويلاحظ « كونت » أن هذه الحجة نتيجة من باب أولى لهذه المذاهب . فما دام الإنسان يعتقد أن الآلهة أو الإله يؤثر في الطبيعة تأثيراً مستمراً ، فليس في حاجة إلى اعتبار الأسباب الغائية لكي يبرهن على صحة عقيدته ؛ بل إنه لا يفكر في استخدامها . وفيما بعد ، أي عندما تسرب الوهن إلى الفكرة الدينية عن العالم ، وعندما ابتعد الإله عن الكون حتى لم يعد سوى سلطان يملك ولا يحكم ، شعر الناس في هذه الحال بالحاجة إلى البرهنة على وجوده ، وأصبح نظام الطبيعة حجة [على وجوده] . فالاستعانة بالأسباب الغائية في هذه الناحية أحد الأعراض التي تدل على ضعف الروح الدينية ^(١) : فتلك إذن نظرية ميتافيزيقية بأدق معانيها .

ومهما يكن من شيء ، فإن التجربة تشهد بطلان هذه النظرية . إن العلم الوضعي لا يقرر ضرورة النظر إلى العالم ، كما لو كان نتيجة لذكاء لا حد لقدرته ^(٢) .

(١) وجه المغالطة هنا شديد الوضوح ؛ لأن الديانات الموحى بها قد استخدمت هذه الحجة في بدء ظهورها . المترجم

(٢) وتلك مغالطة أخرى . وربما كانت هذه الروح هي الغالبة في أواخر القرن التاسع عشر عندما اعتقد كونت أن العلم قد أدرك غايته . ولكن تقدم الكشف العلمية في القرن العشرين حد من طموح العلم ، واتجه بمعظم العلماء إلى الاعتراف بوجود هذا الذكاء الذي لا حد لقدرته . المترجم

مثال ذلك أن المعرفة العلمية لمجموعةنا الشمسية قد بينت على نحو ملموس جداً ، وفي عدد كبير جداً من الحالات ، أن عناصر هذه المجموعة لم تكن بالتأكيد منسقة على أفضل وجه ، وأن العلم يتيح لنا أن نتصور إمكان تنسيقها على نحو أفضل مما هي عليه ^(١) . إن علماء الفلك يعجبون بالنظام الغائي الطبيعي في التركيب العضوي للحيوان . ولكن علماء التشرح الذين يعلمون جميع ضروب النقص في هذا التركيب يتجهون في إعجابهم إلى نظام الأجرام السماوية . أما فيما يخص الحيوانات فإن الإعجاب الأعمى يدهش مسحوراً أمام التراكيب المعقدة التي يبدو ضررها بديهياً ، كما هي حال العين والمثانة وهلم جراً ^(٢) . ولكن « هذا نوع من الاستعداد الذي يكاد يكون عاماً لدى علماء وظائف الأعضاء ، وهو أنهم يستنبطون من جهلهم نفسه عدداً كبيراً من البواعث التي تدعوهم إلى الإعجاب بالحكمة العميقة التي تنطوي عليها عملية عضوية يصرحون بأنهم لا يستطيعون فهمها . »

وحقيقة إن النظام الطبيعي الذي يغلو هؤلاء في مدحه غاية في النقص . وإنا لا نجد مشقة في أن نتصور نظاماً أفضل وأسمى منه . ويقول « كونت » : إن منتجات الإنسان ، ابتداء من أنفه الأجهزة الآلية حتى النظريات السياسية ، تفوق على وجه العموم كل ما يمكن أن يفضى إليه تدبير الطبيعة من أكمل الأشياء . وهم ، تفوقه إما من جهة مناسبتها لحاجتنا وإما جهة عدم تعقيدها ^(٣) . ولو جرؤ علماء الهندسة والطبيعة « الذين أعدوا إعداداً كافياً » في عصرنا « على أن يجعلوا فكرة إنشاء جهاز حيواني جديد موضوعاً مباشراً لتدريبهم العقلي » لفعلوا خيراً مما تفعل الطبيعة . وتحلو « لكونت » هذه الفكرة الخاصة بإنشاء كائنات حية صناعية . وكثيراً ما عاد إليها ^(٤) . وهو يرى أن مثل هذه الأفكار الخيالية قد تعود بالنفع على علم الحياة ، حتى يمكن سد الفراغ بين مختلف الكائنات العضوية المعروفة بكائنات عضوية بتوسطة على نحو تسهل معه المقارنة بينهما ، وبحيث تكون سلسلة

(1) Cours ,II, 36.

(2) Cours ,III, 362.

(3) Cours ,VI, 833.

(٤) وتلك فكرة صيانية أثبت العلم عجزه عن تحقيقها حتى الآن . المترجم

الكائنات الحية أكثر تجانساً واتصالاً^(١). وهذا في الحقيقة ما حاول « بروكا »^(٢) القيام به عندما بذل جهده في عقد الصلة بين الإنسان وبين الحيوانات الثديية الأخرى ، بأن افترض وجود قرود بينه وبينها . ومنذ عهد قريب استخدم « دلاج » فكرة خيالية شبيهة بتلك في كتابه « رسالة في علم الحيوان »^(٣).

ولا يدع « كونت » أى مناسبة دون أن يسخر من « الإعجاب الغبي » الذى يديه هؤلاء الذين يعتقدون أن الطبيعة قد فعلت كل ما فى طاقتها « من أجل الأفضل » ، أو أن حكمة تدل على العناية قد نظمت كل شىء فى الطبيعة . ولكننا نستطيع مفاجأة « كونت » هو الآخر متلبساً بجريمة الإعجاب : وهو لا يعجب ، دون ريب ، بالظواهر الفلكية أو الحيوية ، بل يعجب بهذه الطائفة من الظواهر التى ملكت عليه لبه ، أى بطائفة الظواهر الاجتماعية . فقد كتب : « لن نستطيع المرء أن يعجب إعجاباً كافياً مشبعاً بعاطفة الاحترام بهذا الاستعداد الطبيعى العام الذى كان الأساس الأول لكل مجتمع »^(٤) . [وكتب] فى موطن آخر : « هل من المستطاع حقاً أن يتصور المرء من بين جميع الظواهر الطبيعية منظرأ أشد سحراً من تلك الكثرة الهائلة من الأفراد الذين يتجهون اتجاهاً منتظماً ومستمرأ صوب هدف واحد ... ؟ »^(٥)

ومع هذا فليس ثمة تناقض هنا . فحقيقة على الرغم من أن « كونت » يقول بضرورة قبول الاعتبارات الغائية تمام القبول أو رفضها تمام الرفض ، فإنه لا يرفضها هو نفسه رفضاً باتاً كما يبدو فى الوهلة الأولى .

فالشئ الذى يرفضه صراحة هو الغائية بمعناها اللاهوتى أو الميتافيزيقى : تلهج السموات بمجد الإله^(٦) . فهو لا يقبل أن « يفسر » المرء النظام الطبيعى بحكمة خارقة للطبيعة . ولكنه لا ينكر قط الغائية التى كان يطلق عليها « كانت » اسم الغائية الداخلية . وهذه الغائية - أو بعبارة أدق العلاقة السببية المتبادلة - تظهر فى الكائنات الحية التى يكون فيها

(1) Cours ,III, 339 , 3 65

(3) Delage, 'Tsité de Zoologie

(5) Cours ,IV, 470

(2) Broca

(4) Cours ,IV, 452

(6) Coeli enarrant Die gloriam

المجموع الكلى والأجزاء وسائل وغاية على التبادل . فالشجرة لا تستطيع البقاء دون الأوراق ، كما أن الأوراق لا تستطيع البقاء أيضاً دون الشجرة . ويعبر « كونت » عن هذه الفكرة بعبارات تكاد تكون هي بعينها العبارات التي استخدمها « كانت » ، على الرغم من إنه كان يجهلها . فهو يقول : « سيقلع المرء عن تعريف أحد الكائنات الحية باجتماع أعضائه ، كما لو كانت هذه الأخيرة تستطيع الوجود متفرقة ... إن الفكرة العامة عن الكائن في علم الحياة تسبق دائماً فكرة الأجزاء أيا كان نوعها . أما في علم الاجتماع الذي تكون فيه علاقات الأجزاء بالكل أقل قوة ، وإن كانت أوسع مدى ، فسيكون تعريف الإنسانية بالإنسان بدعة خطيرة ... فيجب بالأحرى ، في علم الحياة ، ألا يتصور المرء « الكل » تبعاً للأجزاء^(١) . » وبمجرد أن نرتقى إلى ما فوق العالم غير العضوى يصبح الشرط الأول في دراسة الظواهر هو فكرة « التضامن » بين هذه الظواهر ، وذلك في علم الحياة أولاً ثم في علم الاجتماع . وهذا « التضامن » مقابل للغائية الداخلية لدى « كانت » .

أضف إلى هذا أنه لا يمكن الاحتفاظ دائماً بالتمفرقة بين الغائية الداخلية والغائية الخارجية . فلن نؤكد مطلقاً أن بعض الكائنات قد خلق من أجل بعض الكائنات الأخرى ، وإلا لكان ذلك « تفسيراً » لاهوتياً من الطبقة الأولى . ولكننا نلاحظ ، من وجهة نظرنا العلمية ، أن الكائنات العضوية لا تحتاج في بقائها إلى تركيب داخلي خاص فحسب ؛ بل تحتاج أيضاً إلى نوع من التوازن بين الشروط الخارجية . فوجودها يتوقف في كل لحظة على تركيبها و « بيئتها » في آن واحد . وتنسب هذه الكلمة التي قدر لها هذا النجاح الكبير إلى « كونت » ، كما تنسب إليه نظرية البيئات التي أذاعها « تين » . ولا ريب في أنه استوحى هذه الفكرة من « منتسكيو » وأتباعه من ناحية ، ومن بحوث « لامارك » وعلماء الحياة المعاصرين له من ناحية أخرى . كذلك كانت بحوث « بيشا » الشهيرة « في الحياة

(1) Pol. Pos. I . 641

(٢) يمكن أن نعترض على « كونت » هنا ، ونقول من أين يأتي كل من هذا التركيب الداخلي الخاص وهذا التوازن ؟

والموت « مصدر وحى له . ولكن « يشا » ألح بصفة خاصة في بيان التضاد بين الكائن الحى وبين قوى العالم غير العضوى التى تضغط عليه من كل جانب . وعلى عكس ذلك فكر « كونت » فى أن نفس وجود الكائنات الحية داليل على الانسجام الكافى بين التركيب العضوى لهذه الكائنات وبين البيئة^(١) . ولا نستطيع أن ننكر على « كونت » أنه صاحب الفضل فى تعميم الفكرة التى طبقها « منتسكيو » بصفة خاصة على الظواهر الاجتماعية ، والتى طبقها « لا مارك » و « يشا » على الظواهر الحية على وجه الخصوص . وقد قال « كونت » متعذراً عن المعنى الجديد الذى يستخدم فيه هذه الكلمة: « إنى أستخدم كلمة « بيئة » للدلالة فقط على هذا الوسط السائل الذى يغمر الكائن العضوى ؛ بل للدلالة بصفة عامة على المجموع الكلى للظروف الخارجية من أى نوع كان ، وهى تلك الظروف الضرورية لوجود كل كائن عضوى معين^(٢) . »

فإذا توخينا الدقة فى التعبير قلنا إذن إن « كونت » لم يرفض نظرية الأسباب الغائية ، وإنما حورها فقط . وقد صرح هو نفسه بذلك فى رسالته التى كتبها فى سنة ١٨٢٢ [فقال] : « إن علماء وظائف الأعضاء قد حولوا نظرية الأسباب الغائية إلى مبدأ شروط الوجود . » والفلسفة الوضعية تستحوذ على الآراء العامة التى ابتكرتها الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية فى مبدأ الأمر « ولكن بشرط أن تحور هذه المعانى تحويراً مناسباً . » فكما أن الفكرة العلمية عن القوانين الرياضية للظواهر كانت وليدة الفكرة الميتافيزيقية الفيثاغورية عن القوى الخفية للأعداد ؛ كذلك ينجم المبدأ العلمى القائل بشروط الوجود عن فرض الأسباب الغائية^(٣) .

وهناك مثال يتيح لنا ملاحظة هذا التحول فى أثناء حدوثه بالفعل . فإن نبات المجموعة الشمسية يجعل وجود الأنواع الحية على [سطح] الأرض ممكناً .

(١) نرى هنا أن فكرة الاسجام ليست فى الحقيقة إلا تلك الغائية الخارجية التى يحاربها كونت . المترجم

(2) Cours , III , 235.

(3) Pol. pos. Appendice, P. 117.

وقد يبدو أن هذا مثال جيد للغاية . ومع هذا فإن ذلك الثبات مجرد نتيجة ضرورية لبعض الظروف التي تتميز بها مجموعتنا ، طبقاً للقوانين الميكانيكية للعالم^(١) : كالصغر المتناهي لكتل الكواكب بالنسبة إلى الكتلة المركزية وتقارب مراكز أفلاكها ، والتفاوت الضئيل المتبادل بين ميل مجال دوران كل منها بالنسبة إلى الكواكب الأخرى الخ . ولما كنا نوجد بحسب الواقع وجب أن تكون المجموعة التي ندخل في تركيبها منظمة على نحو يسمح بهذا الوجود . [ويقول كونت] : « وحينئذ يمكننا إرجاع السبب الفأى المزعوم هنا — كما يمكننا إرجاعه في جميع الظروف المماثلة — إلى هذه الملاحظة الصبائية : ليس هناك أجرام سماوية مأهولة سوى الأجرام التي يمكن أن تكون مأهولة . وبالاختصار نرجع إلى مبدأ شروط الوجود الذي يعد تحولاً علمياً لنظرية الأسباب الفأية ، والذي يفوق هذه الأخيرة في أهميته وفي النتائج التي تترتب عليه بكثير^(٢) . »

فإذا أريد تحديد صيغة هذا المبدأ وجب الالتجاء إلى التفرقة العامة التي قررها « بلا ثقل » بين وجهة نظر الاستقرار وبين وجهة نظر التطور .

فكل كائن ذي نشاط — وكل كائن حي ، على وجه الخصوص — يمكن تحليله بناء على هاتين الوجهتين من النظر . فتحليل الاستقرار ينظر إلى عناصر هذا الكائن من جهة العلاقات التي تصلها وترتبط بعضها ببعض . أما تحليل التطور فيكشف عن قوانين تطورها الذي يدل على تضامنها . والتحليل الأول من اختصاص عالم التشريح . أما التحليل الثاني فن اختصاص عالم وظائف الأعضاء . ومن الواضح أن هذين التحليلين يكمل كل منهما الآخر ؛ بل لا يمكن فهم أحدهما دون الآخر . مثال ذلك أن عالم التشريح يسير دائماً على هدى « الملاحظات العضوية » . وبالمثل لا يوجد علم وظائف الأعضاء الوضعى دون معلومات تشريحية .

(١) ليس ذلك كافياً في حل المشكلة ؛ إذ المرء أن يتساءل فيقول : ومن أين جاءت هذه الظروف والقوانين ؟ . المترجم

وعلى هذا النحو يقرر تحليل الاستقرار قوانين الاقتران في الوجود . ويقرر تحليل التطور قوانين التتابع أو الحركة . وليس مبدأ شروط الوجود شيئاً آخر سوى الفكرة العامة المباشرة عن الانسجام الضروري بين هذين التحليلين ، أى سوى الاتفاق بين هذين النوعين من القوانين ^(١) . وحقيقة لو لم يتم هذا الاتفاق لما استطاع أى كان حى ، أو أى مجموعة أو نظام طبيعى من الظواهر ، أن يستمر في البقاء . فمن جهة الموضوع يفسر هذا المبدأ استمرار الكائنات في الوجود ، أما من جهة الشخص [الذى يدرك هذا الموضوع] فإنه يعبر عن إمكان العلم .

ولماذا يقول « كونت » إن هذا المبدأ يفوق نظرية الأسباب الغائية في أهمية نتائجه بكثير ؟ ذلك بأن هذه النظرية تزعم أنها « تفسر » . فإذا أرجعت الاستعدادات الطبيعية إلى حكمة العناية الإلهية فإنها تعفينا من البحث العلمى على نحو ما ، أو لا تتطلبه في الأقل . وعلى عكس ذلك يرتبط مبدأ شروط الوجود ارتباطاً وثيقاً بالفكرة العلمية عن الظواهر الطبيعية . وهو لا يتضمن سوى وجود القوانين . وهو يقرر فقط وجود علاقات مستمرة بين هذه القوانين التى تؤكد التجربة صدقها ؛ لأن الكائنات تستمر في البقاء وتوالد . وبالاختصار يسمح لنا هذا المبدأ في كل موطن يربط قوانين التتابع بقوانين الاقتران في الوجود . ويربط القوانين بعضها ببعض هو الوظيفة الجوهرية للعلم . فبوساطة هذا المبدأ لا نفهم فحسب أن المراحل المتتابة لنوع ما من التطور الطبيعى يتضامن بعضها مع بعض ؛ بل يصبح هذا التطور معقولاً في مجلته عن طريق العلاقة التى تربطه بشروط الاستقرار المقابلة له . وبفضل نسبية العلم — أو بفضل التأثير العام المتبادل بين جميع الظواهر إذا فضلنا هذا التعبير — يدفع مبدأ شروط الوجود العقل الإنسانى إلى نوع من البحث العلمى الذى يزداد دقة على الدوام ، دون أن يبلغ مرتبة الكمال مطلقاً .

ولقد وصف فلاسفة القرن الثامن عشر — الذين كان يعرفهم « كونت » معرفة جيدة — الخطوط الرئيسية لتحول نظرية الأسباب الغائية إلى الفكرة

الوضعية وصفاً واضحاً جداً . وهؤلاء الفلاسفة هم « ديدرو » و « هيوم » و « دلباخ » . فمثلاً يقول « هيوم » ^(١) : « من العبث أن نلح في بيان وظائف الأجزاء في الحيوان أو في النبات ، وفي بيان كيف تتكيف هذه الوظائف بعضها ببعض على نحو يدعو إلى الدهشة . إني أود أن أعلم كيف يستطيع حيوان ما الاستمرار في البقاء دون هذا التكيف . ألا ترى أنه لا يلبث أن ينفق إذا اختفى هذا التكيف ، وإذا تشكلت المادة التي كان يتركب منها بصورة أخرى ؟ » ويقول « دلباخ » ^(٢) : « ما كان لهذه الكائنات المركبة أن توجد في صورتها الحالية لو لم تؤد أجزاؤها وظائفها على النحو الذي تؤديها عليه الآن ، أي لو لم تكن منسقة على نحو تتبادل معه العون فيما بينها . فإذا عجب المرء من أن قلب الحيوان وفه وعينه وشرابيه وهلم جرا تؤدي وظائفها على النحو الذي تؤديها عليه الآن ، كان معنى هذا أنه يجب من وجود شجرة أو حيوان ما . وما كان لهذه الكائنات أن توجد ، أو ما كان لها أن توجد على النحو الذي توجد عليه ، لو لم تؤد وظائفها على الصورة الحالية ، وهذا هو ما يقع عند ما تموت هذه الكائنات ^(٣) . »

وقد نسب « كونت » لنفسه هذا النقد لنظرية الأسباب الفائية . ولكنه لما كان أميناً على شعاره [القائل بأن] « الإنسان لا يهدم شيئاً إلا لكي يضع مكانه شيئاً آخر » ، زعم أنه يستعيز عن هذه النظرية الميتافيزيقية بمبدأ وضعي يحتفظ بمناصرها التي تتفق مع المنهج العلمي . وهذا هو مبدأ شروط الوجود . فبفضل هذا المبدأ ، وبسبب هذا الأمر وهو أن عضواً معيناً يدخل في تركيب كائن حي خاص ، يساهم هذا العضو بالضرورة في جملة الأفعال التي يتألف منها وجود هذا الكائن . وهو يساهم في ذلك بطريقة محددة ، وإن كان من المحتمل أن تكون هذه الطريقة مجهولة ؛ فلا وجود لعضو دون وظيفة ؛ كما أنه لا وجود لوظيفة دون عضو . ولكن لا يترتب على هذا بحال ما أن جميع الأفعال العضوية تتم على أكل وجه يمكن أن نتخيله . مثال ذلك أن تحليل الحالات المعتلة يبرهن

(1) Dialogues sur la Religion naturelle, VIII. (trad. fr. David p. 252.)

(2) d'Holbach.

(3) Système de la nature, II, 167.

على أن فائدة كل عضو في حالة الصحة بعيدة جداً عن تعويض الاضطراب الذي يحدثه في الحالة العامة للجسم . [ويقول كونت] : « إذا كان كل شيء منظماً بالضرورة على نحو يستطيع معه الوجود داخل حدود معينة فمن العبث أن نبحث في معظم المركبات الموجودة بالفعل عن أدلة تبرهن على وجود حكمة أسمى من الحكمة الإنسانية ؛ بل مساوية لها ^(١) . »

ولما طبق « كونت » هذه الاعتبارات على كل الظواهر المعروفة لدينا انتهى على وجه التقريب إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها « كورنو » ^(٢) فيما بعد ؛ [وهي] : لما كانت الطبيعة تستمر في الوجود ، ولما كانت ممكنة الفهم ، ولما كانت تنطوي على قوانين أدى ذلك إلى تقرير نظام طبيعي ^(٣) . ألا تفضي فكرة القانون نفسها مباشرة إلى فكرة مساوية ، وهي الفكرة القائلة بوجود نظام تلقائي ؟ لكن « هذه النتيجة ليست أكثر إطلاقاً من المبدأ الذي تترتب عليه ^(٤) » لأن التجربة التي تكشف لنا عن هذا النظام ترينا كذلك أنه نظام ناقص ، وأن نقصه يزداد كلما أصبحت الظواهر أكثر تعقيداً . فكلما تحققت الشروط الضرورية والكافية في إمكان وجود مركب طبيعي وجد هذا المركب حقيقة ، هذا ولو كان مليئاً بضروب النقص . « ولا ريب في أن هناك وجه شبه قوى من جهة النتائج بين الضرورة التي تربط مجموعة من الحوادث على نحو لا مفر منه ، وبين الخطة المقصودة التي توجهها ^(٥) . » ولكن إذا ثبت وجود الضرورة فلا حاجة إلى افتراض وجود الخطة . ومن ثم فإن مبدأ شروط الوجود يجعل هذا الافتراض غير مجد عندما يبين أن كل « شيء ضروري » هو في الوقت نفسه « شيء لا مفر منه » .

وتشعرنا هذه النظرية بأنها تنطوي على اتجاهين مختلفين . فمن جانب لما كان « كونت » أميناً على روح فلسفته رفض ما يزعم أنه يتجاوز نطاق التجربة ، أي رفض الفرض الميتافيزيقي الخاص بالأسباب الغائية وبالتفاؤل . ومن جانب آخر

(١) Cours, III, 363 - 4.

(٢) Cournot.

(٤) Cours ,IV, 274.

(٣) Pol. pos . 11,42. .

(٥) Pol. pos. IV . Appendce p . 25.

يريد « كونت » تفسير نظام الطبيعة الذى يعد أمراً واقعياً . فهما كان هذا النظام ناقصاً فإنه لا يتضمن وجود القوانين فحسب ؛ بل يتضمن كذلك نوعاً من الانسجام المستمر بين هذه القوانين . [وقد قال كونت] : « إن الحاضر ملىء بالماضى وهو يحمل المستقبل بين ثناياه . » ويفسر مبدأ شروط الوجود استمرار هذا النظام ، أو ذلك فى الأقل بالقدر الذى يحتاج فيه هذا الاستمرار إلى التفسير من وجهة النظر الوضعية ؛ لأنه ينص على أن قوانين التطور تتفق ، فى كل موطن وبحسب الواقع ، مع قوانين الاستقرار ، وعلى أن « التقدم نوع من تطور النظام » . ولا يتركز مبدأ شروط الوجود على فكرة منطقية سابقة أكثر مما يتركز عليها مبدأ القوانين ؛ بل يعتمد مثله على أساس « استقراء ضخم » وهو يشبهه كذلك فى أنه لا يكتسب كل أهميته إلا بعد إنشاء علم الاجتماع وبعد إنشاء الفلسفة الوضعية .

أليس هناك ما يغربنا بأن نرى فى هذه النظرية صورة من المذهب المثالى الشبيه بمذهب « لينز » ، وقد انعكست فى التفكير الوضعى ؟ فكما أن « لينز » يقيم المذهب الميكانيكى^(١) على مذهب ديناميكي^(٢) أكثر عمقاً منه ؛ كذلك يكمل « كونت » مبدأ القوانين بمبدأ شروط الوجود . حقاً إن الفارق الكبير بين هاتين النظريتين هو نفس الفارق الذى يفصل بين التفكير الوضعى والتفكير الميتافيزيقى . ولكن لا يحول هذا دون أن تفضى كلتا النظريتين إلى حلول متماثلة ومتقابلة لنفس المشكلة ، وإن كانت الأولى تحلها بطريقة قياسية ، والثانية بطريقة استقرائية .

٤ — [نسبية القوانين]

يجب النظر إلى جميع القوانين الطبيعية ، أيا كان نوعها ، على أنها قوانين ثابتة على نحو لا مجال للشك فيه ، وسواء أكان الأمر بصدد القوانين الرياضية أم بصدد القوانين الاجتماعية . فلو استطعنا أن نتصور ، ولو فى حالة واحدة ، أن الظواهر متى أثرت فيها شروط متشابهة تماماً فإنها لا تبقى على حالها لا من حيث الجنس وحده ؛

(1) Mécanisme.

(2) Dynamisme.

بل من حيث الدرجة أيضاً لاستحالة وجود أى نظرية علمية^(١). فهذا المبدأ هو الشرط
الضرورى فى إمكان « التنبؤ بالمستقبل ». وهو ، تبعاً لذلك ، شرط فى إمكان العلم
الوضعى . وسيطلق « كلود برنارد » على هذا المبدأ اسم « مبدأ الحتمية المطلق
للظواهر ». [ولكن] « كونت » لا يسلم بوجود أى شىء مطلق . ومع هذا فإنه
يرى أن ثبات القوانين لا يحتمل أى استثناء .

ويمكن التحقق من هذا الثبات بطريقة مباشرة فيما يتعلق ببعض القوانين ؛
إذ من الممكن أن تتشكل بصيغة رياضية . مثال ذلك قوانين الميكانيكا والقوانين
الفلكية وقوانين علم الطبيعة . وعلى عكس ذلك توجد بعض القوانين التى لا يمكن
تطبيق الأعداد عليها ، والتى لا تسمح بأن توضع على هيئة معادلات ، وهذا هو
شأن قوانين علم الحياة . وبديهي أن هذا راجع إلى أنها معقدة . [ويقول كونت] :
ليس من المستطاع أن نعمل بدقة تامة كل سبب من الأسباب الأولية التى تساهم
فى إيجاد ظاهرة عضوية بعينها ؛ وإلا فإن كل الدوافع تحملنا على اعتقاد أن هذا
السبب يبدو مزوداً فى بعض الظروف المحددة بنفوذ ومقدار من التأثير الثابتين
تماماً ، كما نرى ذلك فى الجذب العام^(٢) ، فلكل ظاهرة أولية رسمها البيانى الرياضى .
وحيث لو استطعنا الصعود فى جميع الحالات إلى الظواهر الأولية لأمكننا ،
دون ريب ، أن نحدد ما هى الأخرى فى صيغة القانون الرياضى . وبهذا المعنى يمكن
تطبيق التحليل الرياضى ، من جهة المبدأ على جميع ظواهر الكون دون استثناء .
ولكن يكاد يستحيل علينا دائماً أن نحلل الظواهر التى تقع عليها ملاحظتنا إلى
ظواهر أولية . وإذا لم يكن هذا التحليل مستحيلاً فإن العملية المضادة ، وهى
التركيب — أو إعادة التأليف بين الظواهر الأولية — تتجاوز قدرتنا الرياضية إلى حد
كبير . إن الظواهر الوحيدة التى نطبق عليها التحليل دون مشقة كبرى ، هى أقل
الظواهر تركيباً ، أى هى الظواهر الهندسية والميكانيكية . وتزداد الصعوبة بسرعة
كبيرة تبعاً لزيادة التعقيد فى الظواهر الفلكية والطبيعية وفى الظواهر الكيميائية
على وجه الخصوص . فإذا انتهينا إلى عالم الطبيعة الحية لم نستطع الوقوف ، بحال ما ،

(1) Cours ' III ' 325.

(2) Cours, I, 128—9.

على الظواهر الأولية؛ [إذ] أن الظواهر التي تقع تحت ملاحظتنا معقدة تعقيداً لا نهاية له على وجه التقريب، وهي ترتبط، بفضل التضامن البيولوجي، ارتباطاً وثيقاً جداً ببعض الظواهر الأخرى التي ليست أقل تعقيداً منها. فهي مركبات تترتب على مركبات أخرى. وتوجد كل من هذه وتلك في حالة عدم استقرار مستمر، وتؤثر كل منهما في الأخرى. وحينئذ فإذا كان حقاً أن نفس المقدمات لا يمكن أن تؤدي، من جهة المبدأ، إلا إلى نفس النتائج فلربما لم توجد أبداً — ولن توجد قط بحسب الواقع — حالتان متشابهتان تماماً، وذلك بسبب وجود عدد كبير من التأثيرات الأولية التي تساهم في إيجاد كل ظاهرة.

وبناء على هذا يجب ألا نخلط بين «خضوع الظواهر أيا كان نوعها لبعض القوانين الثابتة، وبين وقوعها ضرورة على نحو لا تمكن مقاومته^(١)». وفي الحقيقة يبدو لنا أن الظواهر البسيطة نسبياً تحدث على نحو ضروري لاسبيل إلى مقاومته. مثال ذلك ظواهر الثقل. ولكن الظواهر المعقدة لا تنطوي على هذا الطابع، وذلك لأنه كلما تنوعت الشروط الضرورية لوجودها زاد عدد المركبات الممكنة التي تنشأ عنها. فهي أكثر قابلية للتعديل «كما تزداد قدرتنا على مقاومتها». فهل يدل ذلك على شيء آخر سوى أنه كلما كانت بعض طوائف الظواهر أكثر رقياً وتعقيداً و«وشرفاً» ابتعدت القوانين عن نموذج الضرورة الرياضية، وتضمنت عنصر «احتمال» يزداد باطراد؟

وحينئذ نستطيع أن نتصور نظام العالم، كما لو كان «مسيراً محتوماً يمكن تعديله^(٢)». ويقول «كونت»: إن هذه الصيغة ستبدو، في نظر معظم المفكرين في الوقت الحاضر، كما لو كانت تنطوي على التناقض. ويرجع السبب في هذا إلى بعض العادات العقلية القديمة التي لا تنهار بسهولة. فكما أن الإنسان يجد مشقة كبرى في تصور الحقيقة على أنها غير ثابتة؛ كذلك ينفر من تصور النظام [الطبيعي] على أنه غير ضروري. وقد ظلت الرياضة مدة طويلة من الزمن العلم الوضعي الوحيد. وقد نشأت فكرة القانون في هذا العلم — أي أنها تكونت —

(1) Cours, III, 642.

(2) Pol. pos. II, 427.

بناء على العلاقات الضرورية التي قام عليها البرهان . ثم انتقلت هذه الفكرة ، دون أى تحوير ، إلى طوائف الظواهر الأخرى كلما أحرز العلم الوضعى بعض التقدم . ولكن طوائف الظواهر يختلف بعضها عن بعض من جهة الكيف . فيجب ألا تتصور جميع القوانين على غرار النموذج الوحيد الذى نجده فى قوانين الهندسة والجبر . وإذا أردنا أن نكون لأنفسنا فكرة صحيحة عن ماهية القانون الطبيعى وجب علينا ألا نقف عند حد القانون الرياضى الذى يعد استثناء من هذه الناحية ؛ [بل] يجب أن نفحص جميع طوائف الظواهر . وحينئذ نرى أنه يجب تعريف القانون بأنه « الاطراد فى التغير » .

وفى الواقع : « لا يتناسب النموذج السليم مطلقاً إلا مع حالة متوسطة — وهى بالأحرى حالة مثالية أكثر منها حقيقية — يتأرجح حولها الوجود الفعلى دون انقطاع ، مادام الفارق بينهما لا يتجاوز الحدود التى تتفق مع استمرار المجموعة فى البقاء فالنظام ، ولو كان منفرداً ، ليس أكثر خلوداً منه إطلاقاً ^(١) . » ويتحدث « كونت » فى هذا النص عن النظام الفلكى ؛ ولكن هذه الملاحظة نفسها تنطبق على كل مجموعات أو تراكيب الظواهر . فكل قانون شىء مجرد بالضرورة . ولما كان القانون ضرورياً دون شك لفهم الظواهر الحقيقية ، فإنه يسمح بوجود التنبؤ بالمستقبل وبوجود العلم . ولكنه لا يعبر تعبيراً مطابقاً تماماً عن الظواهر التى لا تظل على حالها مطلقاً .

وقد ذهب « كونت » إلى حد القول بأنه يجب ألا نغلو غلوّاً كبيراً فى طلب الدقة فى دراسة القوانين الطبيعية ؛ لأن هذه القوانين التى أمكن تقريرها ، على نحو تقريبي من الدقة ، ستختفى لو ذهبنا فى هذا التقريب إلى حد أبعد من ذلك . وليس معنى هذا أن الظواهر لا تستمر فى الخضوع لبعض القوانين ؛ بل معناه أن هذه الأخيرة لا تقع تحت إدراكنا إذا أصبحت معقدة جداً . فمثلاً استطاع الإنسان استخدام مقاييس الحرارة [الترمومترات] لتقرير القوانين التى يخضع لها اختلاف درجة حرارة جسم ما فى مجموعة معينة من الظروف . فإذا استخدمت مقاييس

حرارية أخرى أشد حساسية أصبحت التغيرات مستمرة ومعقدة جداً ، واختفت القوانين المعروفة ، دون أن نكون قادرين على تقرير قوانين غيرها ^(١) .

وإذن فالنظام الذى يطلعنا العلم الوضعى على وجوده فى الطبيعة بعيد جداً عن أن يكون نظاماً مطلقاً . وهو فى الحقيقة الإنتاج المشترك بين العقل وبين الأشياء . ونحن لا نستطيع التفرقة بوضوح بين ما يرجع إلى كل من هذين العاملين . وهناك ما يدعو إلى التفكير ، بناء على ما سبق ذكره ، فى أن نصيب العقل فى هذا الإنتاج كبير جداً ، وأن « درجة الاحتمال فى العلاقات الخارجية أكثر مما يتناسب مع غريزتنا العمياء التى تشعرنا بوجود علاقات فى الكون » ^(٢) . ومع هذا فليست الظواهر عسيرة على النظام نظراً لإمكان العلم والتنبؤ بالمستقبل . ولكن هذا النظام الذى يتناسب تماماً مع عقلنا لا يُقرَّر إلا داخل حدود معينة . ولو كانت هناك عقول أقوى من عقلنا لأنشأت ، دون ريب ، نظاماً أشد اختلافاً وتعقيداً من نظامنا . أما إذا تجاوز هذا النظام حداً معيناً من التعقيد أصبحت رؤيتنا مشوشة ، ولم يعد من المستطاع إشباع مطالبنا المنطقية . وهكذا يمكن أن توجد حدود توضع أمام البحث العلمى ، وذلك لصالح العلم نفسه .

وتفضى هذه النظرية فى نهاية الأمر إلى هذه النتيجة الأخيرة وهى :

لما كان مبدأ القوانين ومبدأ شروط الوجود يقومان على أساس التجربة فإنهما لا يكفلان سوى نوع من النظام المؤقت . ويسلم « كونت » تماماً بأنه من الممكن ألا يوجد هذا النظام فهو يقول : « قد يصبح هذا النظام مضطرباً كل الاضطراب إلى درجة أنه قد يخفى على عقول أسى من عقولنا . وليس ثمة ما يحول دون أن نتخيل فيما وراء مجموعتنا الشمسية بعض الأكوان التى تظل فريسة على الدوام لنوع من الاضطراب غير العضوى الذى لا يخضع لأى نظام والذى لا يتضمن أيضاً قانوناً عاماً للثقل » ^(٣) . وذلك هو نفس الفرض الذى حدد « جون ستيوارت مل » صيغته فى عبارات مماثلة تقريباً لعبارة « كونت » ، والذى اعتقد بعضهم أنه يفضى بنظريته نفسها إلى التناقض . ولكن هذا الفرض يتفق تماماً مع

(1) Cours, VI, 690.

(2) Pol. pos. I, 588.

(3) Pol. pos. II, 30.

وجود علم لا يزعم أنه يصل إلى حقائق مطلقة . هذا إلى أن « كونت » لا يلبث أن يقول : « وسع هذا فلو وجد بالفعل أن هذا النظام خاص بعالمنا لما كان وليد الصدفة بحال ما ؛ لأنه يحقق الشرط الأول في وجود الإنسانية . » فبفضل مبدأ شروط الوجود يتضمن وجود كائن مثل الإنسان كل مجموعة القوانين التي تسيطر على عالمنا .

٥ - [تجميع القوانين]

هناك نوعان من القوانين التي يتكون منها نظام العالم في نظرنا . فقد قرر المنهج الوضعي بعض هذه القوانين في كل نوع من الظواهر على حدة ، كقوانين علم الفلك وعلم الطبيعة وعلم الكيمياء الخ وهذه القوانين من اختصاص العلم الجدير بهذا الاسم . أما القوانين الأخرى فتظهر عند ما يترك العقل وجهة النظر الخاصة بالعلم لكي يتخذ وجه النظر الفلسفية العامة . وتوجد هذه القوانين في مختلف أنواع الظواهر . وهي تعبر عن العلاقات التي بينها ، دون أن تعرض استقلال كل نوع منها للخطر . وهي ترينا أن هذه الأنواع متضامنة فيما بينها ، أو أنها تتلاقى عند نقطة واحدة على حد تعبير « كونت » . وبطلق « كونت » على هذه القوانين اسم القوانين الأنسيكلوبيدية^(١) ، أي العامة ، وهي تتجه إلى تحقيق الوحدة التي يطالب بها العقل . وليس معنى هذا أنه يحاول إرجاع جميع القوانين بطريقة وهمية إلى قانون أسمى ؛ بل معناه أنه يبين لنا أن مجموعات القوانين متسقة فيما بينها ، وإن كان لا يمكن إرجاع بعضها إلى بعض .

وعلى وجه العموم كانت هذه القوانين معروفة منذ زمن بعيد ، ولكنها عرفت فقط على اعتبار أنها قوانين خاصة بنوع من الظواهر دون آخر . ويحق للفلسفة الوضعية أن تزودها بالطابع العام ، أي أن تعمل على تجميعها . مثال ذلك أن مبدأ

(١) Encyclopédiques : نسبة إلى « أنسيكلوبديا » ، أي دائرة المعارف . ويريد بها هنا

« كونت » القوانين العامة المشتركة بين عدة علوم . وسنستخدم منذ الآن فصاعداً لفظ « عامة »

للدلالة على هذا المصطلح . المترجم

« دالمير » معروف في الميكانيكا على أنه قانون يربط مسائل الحركة بمسائل التوازن .
وتكشف الفلسفة عن قانون مماثل له في علم الحياة (إذ ترتبط المسائل العضوية
بالمسائل التشريحية) وفي علم الاجتماع أيضاً (إذ التقدم هو نمو النظام) . وفي هذه
الحال تحدد الفلسفة صيغة القانون العام الذي يشمل هذه القوانين الثلاث ، وهو مبدأ
شروط الوجود .

وبالمثل يجب تعميم القوانين الثلاثة الكبرى في الميكانيكا ، وهي المعروفة
باسم قوانين « كبلر » و « جاليلي » و « نيوتن » ، كما يجب أن تتسع دائرتها حتى
تطبق على جميع أنواع الظواهر ^(١) . فأولا يعبر قانون « كبلر » عن ميل جميع
الظواهر الطبيعية ميلا تلقائياً إلى البقاء على حالها على نحو غير محدود إذا لم يظهر
أى تأثير يدعو إلى اضطراب هذه الحالة . وهذا الميل مصدر للقصور الذاتي في
الميكانيكا ، وللمادة في الأجسام الحية ، وغريزة المحافظة على البقاء في المجتمعات .
أما قانون « جاليلي » الذي يوفق بين كل حركة عامة وبين مختلف الحركات الخاصة
فينطبق على جميع الظواهر العضوية وغير العضوية ؛ لأنه يمكن دائماً أن نلاحظ في
كل مجموعة أن مختلف العلاقات المتبادلة بين أجزائها ، سواء أكانت إيجابية أم سلبية ،
مستقلة تماماً بالنسبة إلى كل تأثير مشترك بين مختلف الأجزاء ، مهما يكن نوع هذه
الأخيرة ومرتبتها . وأخيراً يبدو الطابع العام لقانون « نيوتن » (رد الفعل مساو للفعل)
بديهياً منذ النظرة الأولى . ولم تكن هذه القوانين في جوهرها قوانين ميكانيكية ؛ بل
كانت كذلك بصفة عرضية . وربما أمكن الاهتداء إليها ، سواء بسواء ، عن طريق
دراسة الظواهر الحيوية أو الاجتماعية . فإذا كان علم الميكانيكا هو الذي حدد صيغها
أولا فالسبب في ذلك يرجع إلى أن موضوعه هو بعض الظواهر الأقل تركيباً .
وربما أمكن لمجموعة عقلية تامة من القوانين العامة أن تحقق « الفلسفة الأولى » .
التي حدس بها « سيكون » حدساً غامضاً . ولا ريب في أن هذه المحاولة ستكون

جريئة في الحالة الراهنة للعلوم . وقد حاول « كونت » القيام بها في المجلد الرابع من كتاب « السياسة الوضعية »^(١) . ولا نستطيع القول بأن هذه المحاولة كانت حاسمة . وحقيقة كان « كونت » منصرفاً بكل اهتمامه في هذه اللحظة إلى مشاغله الدينية .

ومهما يكن من شيء فقد كتب للقوانين العامة أن تلعب في « الفلسفة الوضعية » دوراً يمكن تشبيهه من بعض النواحي بالدور الذي تلعبه المقولات في فلسفة « أرسطو » . فهي الصور شديدة العموم التي تجعل الظواهر التي توقفنا عليها التجريبية موضوعاً للتفكير العلمي . فكما أننا نحدد في كل طائفة من الظواهر بعض القوانين التي تعد مبادئ للنظام والانسجام ؛ كذلك تفضي القوانين العامة إلى وجود النظام والانسجام بين مختلف هذه الطوائف ؛ ويمكن القول على هذا النحو بأنها « قوانين القوانين » . وربما استطاع العقل الإنساني الذي سبق أن انتهى إلى وحدة النهج أن يصل يوماً ما ، عن طريق هذه القوانين العامة ، إلى وحدة خاصة في المعرفة . ولكن ستختلف هذه الوحدة الأخيرة عن تلك الوحدة ، التي تابع الميتافيزيقيون السمي وراءها حتى الوقت الحاضر ، بالخاصيتين الجوهريتين الآتيتين :

١ — ستحترم هذه الوحدة الفكرة القائلة بعدم إمكان إرجاع العلوم الأساسية بعضها إلى بعض .

٢ — ستظل هذه الوحدة نسبية تجاه كل من الشروط الخاصة بالموضوع المدرك والشروط الخاصة بالشخص الذي يدرك . وهي تتوقف سواء بسواء على هذين النوعين من الشروط .

إن فكرتنا عن النظام العام « تترتب على نوع من المساهمة الضرورية بين الخارج والداخل . وليست القوانين ، أي الظواهر العامة ، إلا بعض الفروض التي تشهد الملاحظة بصدقها . ولو كان الانسجام غير موجود بحال مافي الأمور الخارجية

بالنسبة إلينا لكان عقلنا عاجزا تمام المعجز عن تصور هذا الانسجام . ولكنه لا يتحقق فى أى حال ما ، بالقدر الذى نفترضه^(١) . « فإذا كنا لا نخلق النظام فإننا لا نتلقاه تام التكوين ؛ بل يستخلصه العقل شيئا فشيئا بمجهود طويل من الظواهر التى تقع عليها ملاحظته . وهو نظام ناقص وعرضى وزائل ، وهو بالاختصار نسبي كهذا العقل نفسه . ولكنه نظام على الرغم من ذلك ، وشرط ضرورى لوجود الأخلاق ، كما أنه ضرورى لوجود العلم .

(1) Pol. pos. ,II, 33 .

الفصل السادس

العلم (٣)

المنطق الوضعي

١ - [الفكرة التقليدية في المنطق]

يقول « كونت » في عبارات تكاد تكون نفس عبارات « ديكارت » :
إن المنطق هو الجزء الوحيد من الفلسفة القديمة الذي يمكن أن يبدو حتى الآن
بمظهر الفائدة^(١) . فهل يعبر هذا المظهر نفسه عن حقيقة ذات أساس متين ؟
إذا فرق المرء ، حسب المؤلف ، بين المنطق الشكلي وبين المنطق التطبيقي
فلن يجد « كونت » مكانا في مذهبه للمنطق الشكلي الذي يقرر سلفاً مبادئ
الاستدلال وعملياته . أما فيما يخص المبادئ التي تعد قوانين للعقل فقد بينت لنا
الفلسفة الوضعية أن الطريقة الوحيدة للكشف عنها تنحصر في دراسة ما أنتجه
العقل الإنساني ، أي في دراسة نمو العلوم . فهذه العلوم هي أيضا المصدر الذي
يجب أن نستنبط منه نظرية الاستدلال بطريقة الملاحظة . أما المنطق الشكلي الذي
أنشأه الميتافيزيقيون فإنه ينمي قوة الجدل بصفة خاصة ، أي ينمي استعدادا للبرهنة
دون الكشف عن شيء ما^(٢) . وهو استعداد أكثر ضررا منه نفعا . وقد قال
« ديكارت » ما يشبه ذلك في حديثه عن القياس الذي يستخدمه المرء بالأحرى
لكي يفسر الآخرين الأشياء ، التي يعلمونها ، بدلا من أن يكشف عن تلك التي
يجعلونها .

إن كل الفائدة التي يمكن أن تنسب إلى دراسة المنطق الجدير بهذا الاسم
توجد على نحو أكثر اتساعا وتنوعا وتاماً ووضوحاً في الدراسات الرياضية . فعملية

(1) Cours. III, 336-7.

(2) Synthèse subjective, P. 35.

الاستدلال هي بعينها في كل موطن . ومهما يكن من شأن الظواهر التي يتخذها علم من العلوم موضوعا له فإن طبيعة القياس والاستقراء لا تتغير مطلقا . وحينئذ إذا مرت المرء على هاتين الصورتين من الاستدلال في أشد الظواهر تركيبا وأكثرها عموما والتي تقدم العلم في دراستها أكبر تقدم تعلم كيف يعرفهما على نحو أشد ما يكون بداهة وفي أشد حالاتهما الممكنة عموما . ولا يوجد الاستدلال بمثل الدقة والصرامة اللتين يوجد عليهما في العلوم الرياضية . وهذه العلوم تعود العقل على عدم الاستسلام للأسباب الفاسدة . وهي المدرسة التي يجب أن يتعلم فيها الناس نظرية الاستدلال وتطبيقها العملي على حد سواء .

ولكن إذا استعيض هكذا عن المنطق الشكلي القديم بالرياضة أفلا يجب الاحتفاظ في الأقل بالدراسة العامة للأساليب المستخدمة في مختلف العلوم والتي يطلق عليها اسم مناهج البحث ؟ ألم يلح « كونت » نفسه في بيان استحالة ارجاع القوانين بعضها إلى بعض ، وبخاصة إلى القوانين الرياضية ؟ أليس الموضوع المشروع للمنطق هو إذن تحديد أساليب البحث والبرهنة الخاصة بكل علم من العلوم الأساسية ؟

إن « كونت » لا يرى هذا الرأي ؛ لأن المنطق التطبيقي لا يبدو في نظره أكثر ضرورة من المنطق الشكلي . أولا لأن المنطق الأول يفترض وجود المنطق الثاني في الواقع ، وهو ينجم عن نفس الفكرة الفلسفية . فإذا أردنا أن نحدد سلفا ، وبصفة عامة ، القواعد التي يتبعها العقل لدراسة مختلف موضوعاته العلمية فإنه ينبغي معرفة قوانين هذا العقل أولا . ولكن « كونت » يرى أنه لا يمكن الحصول على هذه المعرفة إلا بملاحظة المناهج التي قد تبعها العقل بالفعل . هذا إلى أنه ما من فن يدرس بطريقة مجردة ، ولو كان فن التفكير السليم أو فن التجريب أو فن العثور على الفروض الخ . ولم يكف أبداً أن يعلم المرء قواعد العروض حتى يكتب أشعارا جميلة . إن المعرفة العميقة لقواعد المنهج لا تفضي هي الأخرى إلى الكشف العلمية^(١) . وكل معرفة تكتسب في أحد الفنون إنما تكتسب

(1) Cours. VI, 708.

فيه بالمرآة العملية . وليس ثمة ما يغني هنا عن الزمن والاستعدادات الطبيعية والتجربة .
فليس من الممكن إذن أن تدرس المناهج مستقلة عن البحوث العلمية التي يستخدم
فيها العلماء هذه المناهج . ولو فرضنا أن المرء سيستطيع — في المستقبل البعيد ،
وعندما تصبح العلوم أكثر تقدماً — تدريس أساليب النهج على حدة
لكان من المحتمل جداً أن تظل هذه الدراسة عقيمة^(١) . وكل ما استطاع المرء أن
يقوله حتى الآن عن المناهج التي ينظر إليها نظرة مجردة ينحصر في بعض الآراء
العامة الغامضة . وإذا قرر الإنسان بوضوح ، في المنطق ، بأنه من الواجب أن يعتمد
العلم الطبيعي بأسره على الملاحظة ، وأنه يجب أن نصعد تارة من الظواهر إلى
المبادئ ، وأن نهبط تارة أخرى من المبادئ إلى الظواهر ، وإذا قرر بعض جوامع
الكلم الشبيهة بذلك — كانت معرفته للنهج أقل بكثير من معرفة الذي درس
علماء وضعياً واحداً بطريقة أكثر عمقاً ، ولو لم يكن يهدف إلى غرض فلسفي .
وهكذا خيل إلى « أنصار مذهب التوفيق »^(٢) أنهم قد جعلوا علم النفس
لديهم علماً بمعنى الكلمة لما اعتقدوا أنهم يفهمون النهج الوضعي ويطبقونه بمد
قراءتهم لكتاب « القانون الجديد »^(٣) ولكتاب « مقال في النهج »^(٤) . ولكن
ألم يلح « يكون » و « پاسكال » و « ديكارت » وغيرهم من كبار طلائع العلوم
أكثر من أي إنسان آخر في بيان عقم الاعتبارات المجردة التي تمس النهج ؟
فهم لم يفصلوا أبداً بين القواعد التي حددوا صيغها وبين تطبيق هذه القواعد
على البحوث العلمية .

ولا يسلك « كونت » نفسه — وهو خليفة هؤلاء المفكرين ووارثهم —
مسلكاً آخر . ولم يعدم في أثناء دراسته الطويلة للعلوم الأساسية أن يفرق بين مضمون
العلم وبين منهجه ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم « وجهة النظر العلمية ووجهة
النظر المنطقية » . ولكن في نفس الوقت الذي يفرق فيه بين هاتين
الوجهتين من النظر يرى أن كلا منهما مكمل للآخرى ، ومتصلة بها اتصالاً

(1) Cours, I, 32.

(٢) Éclectiques . هم الذين يختارون من جميع المذاهب الفلسفية خير ما تحتوي عليه ،
ويوفقون بينها . المترجم

(٣) Novum Organum وهو كتاب « يكون » .

(٤) Discours de la Méthode لديكارت .

وثيقا . فهو لا يتصور المنهج منفصلا عن العلم الذى يدرسه ، كما لا يتصور العلم منفصلا عن منهجه . وهذه هى نفس الحقيقة العقلية التى يُنظر إليها فى مظهرين يتضامن كل منهما مع الآخر^(١) .

وقصارى القول هو أن المنطق التقليدى ينتهى إلى الاختفاء . فقد عفا عليه الزمن فى جانبه النظرى ، كما هو شأن الفلسفة الميتافيزيقية التى خرج منها . أما فى جانبه التطبيقى ، فهو منطق عقيم إذا فرقنا بينه وبين الممارسة العملية للعلوم .

٢ - [العلاقة بين المنطق والعلوم الأخرى]

ومع هذا فهناك منطق وضعى . ومن الممكن أن نفرق فيه أيضاً بين جزء نظرى وآخر عملى .

ويعالج الجزء النظرى القوانين المنطقية . وهذه القوانين التى تسيطر فى النهاية على العالم العقلى ثابتة . وهى ليست مشتركة بين جميع الأزمان وجميع الأماكن فحسب ؛ بل هى مشتركة كذلك بين جميع الأشخاص أياً كانوا ، ودون أى تفرقة حتى بين ما يطلق عليه « كونت » اسم الموضوعات الحقيقية أو الخرافية . وفى الواقع تلاحظ هذه القوانين حتى فى الأحلام^(٢) . ولكن « كونت » لا يفهم عموم هذه القوانين المنطقية بالمعنى الذى كان يفهمه الفلاسفة العقليون . فالقصد به لدى « كونت » نوع من الاستمرار والاتصال التاريخيين فقط ؛ إذ يظل عقل الانسان على حاله على الرغم من اختلاف العصور والمواقف ، وشأنه فى ذلك شأن باقى الأجزاء فى طبيعة الإنسان . وهو يتطور دون أن تتغير طبيعته و « دون أوجه خلاف أخرى سوى تلك التى ترجع إلى النضج والتجربة اللذين ينموان شيئاً فشيئاً . » لقد كانت الفلسفة القديمة تزعم الكشف عن القوانين العقلية عن طريق التأمل الباطنى ، كما لو كان عقل الانسان يستطيع فى آن واحد أن يفكر وأن يلاحظ تفكيره ، وأن يستدل وأن يلاحظ استدلاله . ويرفض « كونت » طريقة التأمل الباطنى التى لا تؤدى إلى نتائج علمية . فإذا طبقت الطريقة الوضعية فى البحث

(1) Cours, VI, 709.

(2) Cours, V, 79.

على الظواهر العقلية ، كما تطبق على جميع الظواهر الأخرى ، فلن يوجد سوى طريقتين نسلكهما . فمن المستطاع أن يتخذ المرء وجهة النظر الخاصة بالاستقرار ، أى أن يدرس الشروط التى تتوقف عليها الظواهر ، وأن يرجعها إليها ، كما يرجع الوظيفة إلى العضو بصفة عامة . وبهذا المعنى تكون دراسة الظواهر العقلية من اختصاص علم الحياة . أما إذا اتخذ وجهة النظر الخاصة بالتطور استطاع ، فى هذه الحال ، أن يفحص تلك الظواهر فى أثناء تطورها ، بأن يلاحظ المراحل المتتابعة التى تمر بها . ولما كانت حياة الفرد قصيرة جداً إلى درجة أن هذا « التقدم » لا يبدو محسوساً وجب أن يدرس هذا التقدم فى أثناء حياة النوع . وإذا فهم علم القوانين العقلية على هذا النحو فإنه يرجع إلى علم الاجتماع .

ولكن علم الحياة الراقى الذى يعالج الظواهر الخلقية والعقلية لم ينشأ على يدى « كابانيس » و « جال » إلا منذ عهد قريب جداً . وفوق ذلك اهتدى « كونت » إلى أن هذا العلم لا يمكن أن ينشأ كعلم بمعنى الكلمة إلا بعون من علم الاجتماع . وإذن فالبحث عن القوانين العقلية يرجع ، فى كل حال ، إلى هذا العلم الناشئ .

وهكذا نرى أن المنطق الوضعى لا يزج بنفسه فى البحث النظرى وراء المبادئ الموجهة للعلم ، كبداً الذاتية ، والتناقض ، والسببية وهلم جرا . فليست هذه المبادئ موضوعاً للفحص والناقشة . ويتفق « كونت » هنا اتفاقاً تاماً مع المدرسة الاسكتلاندية ، إذ لا يضع أى علم وضعى مبادئه الخاصة موضع المناقشة . وكيف يمكن إخضاع نفس المبادئ الخاصة بالتفكير للنقد ؟ إن محاولة من هذا القبيل أقل ما يكون اتفاقاً مع روح المذهب الوضعى . وهى محاولة ميتافيزيقية . وليس لها أى حظ فى النجاح .

إن القوانين العقلية التى يعد البحث عنها « وضعياً » هى من نوع قانون الحالات الثلاث (وهو أعم هذه القوانين جميعها) ، أو من نوع القوانين الآتية : يبذل العقل الإنسانى جهده دائماً للتوفيق بين أفكاره وملاحظاته ، ويكون العقل الإنسانى دائماً أبسط الفروض فى كل حالة وهلم جرا . وهذه القوانين التى تترتب على طبيعة العقل الإنسانى ، والتى شعر بها الإنسان دائماً بتأثيرها لم يتم الكشف

عنها ، ولم تحدد صيغتها إلا منذ عهد قريب جداً ؛ لأنه ما كان من المستطاع أن ينشأ علم الحياة وعلم الاجتماع اللذان تتصل بهما هذه القوانين قبل أن تحرز العلوم الأساسية الأقل تركيباً خطأً كافياً من التقدم . وقد وجب ، في الأقل ، أن يحدث هذا التطور الكبير الذي تعد فلسفة « كونت » خاتمة له حتى يصل الإنسان إلى المعرفة العلمية للقوانين العقلية ، وحتى توضع أسس « المنطق الوضعي » .

كذلك يتخذ المنطق التطبيقي ، أو نظرية المنهج ، معنى جديداً في المذهب الوضعي . ولم يقع « كونت » في الخطأ الذي وجه إليه نقده . ولم يدر بخلاذه أن يلحق الناس فناً يضع تعاليمه . ولم يأخذ في تحديد القواعد التي يجب أن يراعيها البحث العلمي حتى يكون مثمراً ؛ بل إن « كونت » يضع نظريته في هذا المجال أيضاً على أساس التطور العقلي للإنسانية .

فالمناهج الوضعية هي أولاً من نتاج الجماعة ، كما هو شأن العلوم ؛ وهي « إنتاج » النوع بأسره وقد نما هذا الإنتاج شيئاً فشيئاً في أثناء سلسلة طويلة من القرون المتتالية^(١) . « ويصف « كونت » بالقحة ادعاء بعض المحدثين الذين يزعمون بأنهم ابتكروا طريقة المقارنة في علم الحياة ، كما لو لم يكن أرسطو قد استخدم هذه الطريقة قبلهم ! ولم يكن « أرسطو » أول من استخدمها . فإن أساليب المنهج الوضعي لا تكشف عن نفسها دفعة واحدة وبصورة كاملة ونهائية ؛ بل تظهر قليلاً قليلاً ، وفي خلال مرحلة طويلة تنقضي في المحاولات الأولية . فالعقل الإنساني يلاحظ الأساليب التي استخدمها بنجاح في بعض الحالات البسيطة . ثم يحاول تعميمها ، ويجربها في بعض الحالات الجديدة الأكثر تركيباً ، ويبحث عن السبب في وصوله إلى الهدف في بعض الحالات ، وفي عدم إصابته له في بعض الحالات الأخرى . وهكذا يتكون المنهج بطريقة غير محسوسة ، وبنوع من الإستقراء العملي . وتشبه أساليبه الجوهرية الأفكار الموجهة في العلم في إنها « إلهامات الحكمة العالية » وتندحصر مهمة كبار العلماء

(1) Cours, III, 275.

في التعرف على قيمة هذه الإلهامات وعلى مقدار خصوصيتها ، وفي استغلالها ، وبصفة خاصة في تزويدها بأهمية لا حد لها في كثير من الأحيان ، وذلك عندما يستخلصونها من الشروط الخاصة التي اكتنفت ظهورها في أول الأمر . ويكفي هذا في أن يكون العلماء جديرين بتقديرنا .

وهكذا لما كانت « الفلسفة الوضعية » أقل طموحا من الفلسفتين السابقتين لها لم تنسب إلى نفسها مهمة التشريع فيما يتعلق بقواعد المنهج . ولكنها لا تقف أيضا عند حد مهمة الملاحظة المجردة ، أي أنها لا تقف فقط عند حد تسجيل الأساليب المستخدمة في العلوم . أليست وظيفتها الخاصة هي أن تعبر عن « الروح العامة » في المعرفة الإنسانية ، وهي التي تقابل الحكومة في لغة « كونت » ؟ وقد أطلق هو نفسه على الدرس الثامن والخمسين من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » اسم « مقاله في المنهج »^(١) . فهو يسمو عن الموقف الذي يلتزمه العلماء المتخصصون — وهو موقف خاص بالضرورة — لكي يتخذ وجهة نظر مركزية وعامة تتناسب مع الفيلسوف . ومن هذا الموقف يلقي نظرة شاملة على جميع درجات العلوم الأساسية . فيرى أولا أن جوهر المنهج الوضعي يظهر شيئا فشيئا في هذه المجموعة المنظمة تنظيما جيدا ، ثم يرى العلاقات التي تربط مختلف عناصر هذا المنهج فيما بينها .

والمنهج الوضعي واحد في جوهره ، كما أن العلم واحد . ذلك لأنه يتجه دائما إلى نفس الغاية ، وهي : تقرير العلاقات الثابتة التي تتكون منها القوانين الفعلية لجميع الحوادث التي يمكن ملاحظتها . « وهكذا يمكن التنبؤ عقليا ببعض هذه الحوادث بناء على بعضها الآخر . » ويستخدم المنهج في هذا الصدد ثلاثة أنواع من التجريد . فيفصل أولا المطالب العملية عن المعرفة النظرية لكيلا يهتم إلا بهذه الأخيرة ؛ ويبحث عن قوانين الظواهر دون أن يهتم بالتطبيقات الممكنة ، ولو بصفة مؤقتة في الأقل . كذلك يترك جانبا الاعتبارات الجمالية التي يجب ألا تتدخل في البحث العلمي ، وإن كانت منزهة عن الهوى دون ريب . وأخيرا يفرق المنهج الوضعي دائما بعناية بين وجهة النظر المجردة وبين وجهة النظر الجزئية

(1) Cours, VI, 731.

الخاصة — وهذا هو الشرط في وجود العلم نفسه — . فهو لا يدرس الكائنات ؛ بل يدرس الظواهر . وليس من الممكن ، حتى في أقل الحالات تركيبا كما هي الحال في علم الفلك مثلا ، أن يقرر المرء قانونا عاما ما دام يفحص الأجسام من جهة وجودها الجزئي . ويمكن القول على نحو ما بأنه يجب فصل الظاهرة الأساسية عن هذه الأجسام حتى يمكن دراستها على حدة دراسة مجردة تتيح للباحث أن يعود بنجاح فيما بعد إلى دراسة الحقائق الأكثر تركيبا . وهذا هو ما استطاع القدماء تحقيقه في علم الهندسة . وهذا هو ما يفعله « كونت » نفسه في أكثر العلوم تعقيدا ، أي في علم الاجتماع . فبدلا من أن يتوقف أمام الحقائق التاريخية الخاصة حدد بطريقة مجردة جريئة قانون الحركة الجوهرية للمجتمع الإنساني « تاركا للبحوث المستقبلية مهمة إرجاع الحالات الشاذة بحسب الظاهر إلى هذا القانون^(١) . »

وفي الواقع يشبه النهج الوضعي ، بسبب هذه الصفات الجوهرية ، منهج « ديكارت » شبا يبلغ حد الغرابة . « فالتجريد الثلاثي التدريجي » لدى « كونت » يشبه التحليل لدى « ديكارت » في أنه يهدف إلى الصعود إلى أقل الأشياء تركيبا وأيسرها معرفة ، وإلى الهبوط فيما بعد بطريقة تركيبية وتدرجية نحو الظواهر الحقيقية التي توقفنا عليها التجربة . ويشهد كل من هذين النهجين ، في هذا الصدد ، بوجود مجهود يرمى إلى تعميم روح النهج الرياضي . وقد كتب « كونت » فقال : يجب ألا ننسى أبدا أن الروح العامة للفلسفة الوضعية نشأت في أول الأمر بناء على الثقافة الرياضية ، وأنه يجب الصعود ضرورة إلى هذه الثقافة لمعرفة هذه الروح في حالة نقائها الأولية . ولا يمكن تطبيق الأساليب والصيغ الرياضية على الدراسة الواقعية للظواهر الطبيعية إلا في النادر ، وذلك إذا أردنا تجاوز البساطة المتناهية في بحث الشروط الحقيقية للمشاكل . ومع ذلك يجب الاعتراف دائما بقيمة التفكير الرياضي الحقيقي الذي يختلف اختلافا كبيرا عن التفكير في الجبر ، وإن كان بعضهم يخلط بين هذين التفكيرين في أغلب الأحيان^(٢) .

(1) Cours, VI, 704.

(2) Cours, II, 324-5.

وحينئذ يجب ألا نتفطويلاً أمام إلحاح « كونت » وعباراته اللاذعة عندما ينقد علماء الهندسة بسبب ضيق أفقهم العقلي « وعدم فهمهم للفلسفة^(١) ». ولا ريب في أنه لا يمل تحذير العلوم الراقية من طغيان العلوم الرياضية ، وبيان استحالة إنشاء فلسفة على أساس المبادئ الرياضية وحدها . ولكنه يعترف على الرغم من ذلك بأن هذا العلم يمتاز بهاتين الميزتين وهما :

- ١ — أنه هو الذي أمدنا من الوجهة التاريخية بأول نموذج للمنهج الوضعي .
- ٢ — وأننا ما زلنا نجد فيه حتى الآن أجمل تطبيقات هذا المنهج وأكثرها تجرداً من العناصر الدخيلة .

ومع هذا كان « كونت » أكثر حذراً من « ديكارت » ؛ إذ امتنع عن استخدام مجرد التعميم لتحويل المنهج الرياضي إلى منهج عام . وربما لم يكن هناك شيء آخر أكثر مضادة من ذلك لروح التفكير الوضعي ؛ إذ أن دراسة الرياضة مقدمة ضرورية لموهذا التفكير . ومع هذا فإنها ليست إلا مقدمة فقط . إن إمكان استخدام الرياضة للتفكير القياسي بسبب بساطة موضوعها إلى أقصى حد يفضي إلى فكرة خاطئة جداً عن مدى ذكائنا ، ويساعد على الاستدلال أكثر مما يساعد على الملاحظة . وإذا لم يألف الباحث سوى التفكير الرياضي أبعده ذلك عن المنهج الذي يجب أن يتبعه في دراسة المجموعات الأخرى للظواهر الطبيعية ، بدلا من أن يقوده إليه . وبالاختصار يخطيء المرء خطأ جسيماً عندما يفهم « المرحلة المبدئية للتربية المنطقية السليمة على أنها المرحلة النهائية^(٢) » .

فإذا أريد الوقوف على المنهج الوضعي في مجلته وجب ألا تعتبر الرياضة وحدها ؛ بل مجموعة العلوم الأساسية بأسرها . ويتشكل هذا المنهج ، الذي يظل على حاله دائماً باعتبار جوهره ، بصور محددة وخاصة عندما يطبق على كل طائفة جديدة من الظواهر . ويمكن القول ، على نحو ما ، بأن كل طائفة من هذه الطوائف تستخدم أحد الأساليب الرئيسية التي يتألف منها هذا المنهج . « ويجب على الدوام أن تفحص هذه المعاني المنطقية العامة في منبعها . » وهكذا فعلم الرياضة خير علم يوقفنا على

(1) Lettres à Valat, P. 93 (24 Septembre 1828.)

(2) Cours, VI, 712-15.

الشروط الأولية للعلم الوضعي ؛ إذ تستخدم فيه باستمرار كل أساليب فن الاستدلال من أكثرها تلقائية إلى أشدها سموا ، وعلى نحو أكثر إنتاجاً وتنوعاً منها في أي علم آخر . وبعد ذلك يرشدنا علم الفلك ، في حالة نقائه البدائية ، إلى فن الملاحظة الذي يصحبه فن وضع الفروض . وهو يبين فيم ينحصر التكهن العقلي للظواهر ، وأن العلم يرجع دائماً إلى الماثلة أو إلى الربط بين الظواهر . ويطلعنا علم الطبيعة على أسرار النظرية التجريبية ، وعلم الكيمياء على الفن العام للمصطلحات ، وعلم الأجسام العضوية على نظرية التصنيفات . ويستخدم علم الحياة طريقة المقارنة على وجه الخصوص . وأخيراً يظهر الأسلوب « الأسمى » بظهور علم الاجتماع ، وهو ما يطلق عليه « كونت » اسم الطريقة التاريخية ^(١) .

ويدخل المنطق الوضعي على جميع العلوم الأساسية استخدام الأساليب التي كانت خاصة في مبدأ الأمر بكل علم من هذه العلوم . ومتى درس كل أسلوب منطق كبير في أحد فروع الفلسفة الطبيعية ، أي في الفرع الذي يبدو فيه نموه أكثر تلقائية وكاملاً ، أمكن تطبيقه فيما بعد مع إدخال التعديلات الضرورية عليه لإكمال العلوم الأخرى . مثال ذلك أن طريقة المقارنة خاصة بعلم الحياة . ولكنها لما أرجعت إلى مبدئها وعممت أصبحت أداة ثمينة بالنسبة إلى علم الاجتماع وعلم الطبيعة والرياضة نفسها . ويكمل المنهج في كل علم بالاستخدام الثانوي للأساليب التي بينت العلوم الأخرى مقدار قوتها وأهميتها . فهذه القروض المتبادلة بين العلوم يبلغ المنهج الوضعي في كل علم منها أقصى حد من الإنتاج — إذا صح هذا التعبير — فإذا أريد النهوض بالعلوم أكمل نهوض عقلي ممكن وجب أن تخضع لتوجيه مذهب فلسفي « وضعي » عام ، وهو « القاعدة المشتركة والعلاقة التي توجد على نمط واحد بين جميع البحوث العلمية الحقيقية ^(٢) » . ومن الواجب أن يكون العالم فيلسوفاً في الوقت نفسه ؛ لأن الفلسفة وحدها تمكنه من جميع موارد المنهج الوضعي . وستشعر هذه الفلسفة عالم الهندسة مثلاً بأنه لا بد له ، في الأقل ، من أن يأخذ بطرف من الثقافة البيولوجية والاجتماعية . وسيطلعه علم الحياة على

(1) Cours, VI, 720 sq.

(2) Cours, VI, 74.

طريقة المقارنة التي يستطيع استخدامها وقت الحاجة إليها . أما علم الاجتماع فيساعده على فهم تاريخ علمه فهما جيداً عند ما يطلعه على هذا التاريخ في أثناء التطور العام للعقل الإنساني . ولو كان علماء الهندسة أكثر تشبهاً بالتفكير الفلسفي لدرسوا علمهم على وجه أفضل ، ولفسروا الآراء العظيمة « لديكارت » و « ليبنز » و « لاجرانج » على نحو أكثر ذكاء ، ولألقوا عليها ضوءاً كافياً .

وإذا كان من المجدي لعالم الهندسة أن يكون قد درس العلوم الأساسية الأخرى ، فليس بأقل ضرورة للعلماء الآخرين أن يكونوا قد مروا بدراسة الرياضيات . ولا يستطيع أحد أن يهمل هذا العلم الذي يعد تدريباً « مبدئياً » . فهو المدرسة العامة التي تتلقى فيها جميع العقول طريقة التفكير الوضحي . ولذا فما يؤسف له أن التربية العلمية لعلماء وظائف الأعضاء في المستقبل تتألف من دراسات أدبية على وجه الخصوص ، ومن بعض الأفكار العامة في الطبيعة والكيمياء . وكلما كانت الظواهر التي يجب على هؤلاء العلماء البحث عن قوانينها أكثر تعقيداً كان من الضروري أن يألّفوا الفكرة الدقيقة عن الحقيقة العلمية عن طريق دراستهم للرياضة وعلوم الفلك . وفي الواقع كانت دراسة العلوم المضبوطة تعد دائماً ، حتى في القرن الذي نعيش فيه ، شرطاً مبدئياً لدراسة العلوم الطبيعية . وقد تلقى « بيفون »^(١) و « لامارك »^(٢) هذه التربية . وإذا كان علم الاجتماع قد وجد مشقة بالغة في سبيل نشأته فذلك يرجع — فيما عدا بعض الأسباب الأخرى — إلى عدم التربية العلمية لدى هؤلاء الذين أرادوا دراسة الظواهر الاجتماعية حتى الآن . فمن أين كان لعلماء الاقتصاد مثلاً أن يكتسبوا الفكرة العلمية عن حقيقة القوانين الطبيعية وهم هؤلاء الذين كانوا لا يجهلون في غالبيتهم علم الحياة الذي نشأ على مقربة منهم فحسب ؛ بل كانوا يجهلون أيضاً العلوم التي انتهت قبل ذلك إلى الحالة الوضعية .

إن دراسة علم واحد دون غيره تعد دائماً خطراً على الذكاء . ومع هذا فما دامت المهمة الرئيسية للتفكير الوضحي تنحصر في تقويض مجموعة المعتقدات التي كانت تتألف منها الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية فلن يكون التخصص في البحوث والمناهج إلا نقصاً مؤقتاً . وليس من الأهمية بمكان ما أن تكون

(1) Buffon.

(2) Lamarck.

كشوف علماء الفلك وعلماء الطبيعة وعلماء الحياة منظمة إلى حد كبير أو قليل ،
وخاضعة لتوجيه منهج وضعى عام مادامت تؤدي وظيفتها وتعد للمستقبل . ولكن
عندما أصبح التفكير الوضعى إنشائياً بعد أن كان موجهاً إلى النقد ، وعندما وجب
عليه أن يستعمى بفلسفة جديدة عن تلك التى قلبها رأساً على عقب وجب عليه أيضاً
أن يخضع الأساليب الخاصة التى استخدمها حتى الآن لمنهج وحيد عام . ولو وجب
أن تستمر «الفوضى العلمية» لأمكن أن يفضى تقدم التفكير الوضعى ، دون شك ،
إلى ضياع الثقة بالنظام المتىافيزيقى ، ولكن دون أن يقيم مكانه نظاماً آخر ،
ودون أن يقضى عليه تبعاً لذلك . ولو رفض العلماء فى الوقت الحاضر كل نظام
عام جديد لا تجهوا ، عن غير علم ، إلى إعادة النظام الذى كان يبدو لهم أنهم قد
حطموه إلى الأبد .

وبالاختصار لن يكون انتصار المنهج الوضعى نهائياً إلا بشرط أن يقبل جميع
العلماء الفلسفة الوضعية . لقد كان المنطق القديم أشد ما يكون اتصالاً بالنظريات
المتىافيزيقية التى كانت مسيطرة فيما مضى . كذلك يتضامن المنطق الوضعى مع
الفلسفة الوضعية ، أو هو بعبارة أدق تعبیر عن هذه الفلسفة نفسها .

٣ — [وجهتنا النظر الموضوعية والزائفة]

هل المنهج العام للفلسفة الوضعية موضوعى أم ذاتى ، أم موضوعى وذاتى فى
آن واحد ؟ ولقد أثارت هذه المسألة — كما نعلم — مناقشات عنيفة بين أنصار المذهب
الوضعى ^(١) . وقد حل بعض المؤرخين الذين لا ينتمون إلى مدرسة « كونت »
هذه المسألة كما لو كان « كونت » قد ارتضى فى آخر حياته نظرية مختلفة جداً عن
تلك التى عرضها فى كتاب دروس الفلسفة الوضعية . ومع هذا يكفى أن
نفرق معه بين وجهتى نظر متتابعتين ، لكى نلمح كيف يمكن التوفيق جيداً بين
الطريقتين بمعنى خاص ، وإن كانتا متضادتين بمعنى آخر .

حتماً توجد وجهتا لوجه طريقتان متضادتان إذا لم نعتبر سوى الطريق التى تبناها

(١) أنظر فيما سبق المقدمة : صفحة ١١ ، ١٢ .

ذكاؤنا في تفسير الظواهر الطبيعية ، أى في تفسير موضوع الفلسفة الوضعية بالمعنى الضيق الذي يدل عليه هذا اللفظ . فالطريقة الذاتية تنتقل من ملاحظة الإنسان إلى ملاحظة العالم ، وتنتقل الطريقة الموضوعية من معرفة العالم إلى معرفة الإنسان . وتفضى الطريقة الأولى إلى نشأة الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ، وتؤدي الثانية إلى نشأة الفلسفة الوضعية . وينشأ التضاد بين هاتين الفلسفتين بسبب التضاد بين هاتين الطريقتين . وليس من الممكن رفع هذا التضاد . وهو يتيح لنا القول : « بأن هذا الضد سيقتل ذاك » . وبهذا المعنى يتضمن التقرير النهائى للطريقة الموضوعية - الذى ينتهى بإنشاء علم الاجتماع - استبعاد الطريقة الذاتية استبعاداً نهائياً أيضاً .

ولكن كتب « كونت » في سنة ١٨٣٨ في المجلد الثالث من كتاب «دروس الفلسفة الوضعية» ، أى بزمان طويل قبل العصر الذى سماه بعضهم خطأ عصر فلسفته الثانية - يقول كتب « كونت » : « متى وصلت الفلسفة الصحيحة إلى مرحلة نضجها التام وجب عليها أن تتجه على نحو لا مفر منه إلى التوفيق بين هاتين الطريقتين المتضادتين ^(١) . » وسيتم هذا التوفيق عن طريق التفرقة بين وجهة النظر الخاصة بالعلوم وبين وجهة النظر الفلسفية العامة . ولا يمكن أن يتم البحث العلمى عن قوانين الظواهر الطبيعية إلا بالطريقة الموضوعية . ولا يغير « كونت » رأيه في هذه المسألة . ولكن هذه العلوم ليست إلا أجزاء في مجموعة كلية أكثر منها اتساعاً ، ولا تتناسب معها سوى الطريقة الذاتية .

وهناك حجتان تبرهنان على هذا الأمر بصفة خاصة ، وأحدهما ذات طابع منطقي ، والأخرى ذات طابع خلقى ودينى .

أولاً : إن الوحدة اسمى مطلب لعقلنا . فهل نستطيع إدراك هذه الوحدة

يوماً ما باستخدام الطريقة الموضوعية في العلوم ؟ ليس الأمر كذلك بداهة . لأننا لا نستطيع إرجاع القوانين التى نعرفها إلى قانون وحيد أشد عموماً ، ولو كان ذلك في كل طائفة من الظواهر على حدة . وما قيمة القوانين المعروفة بالنسبة إلى

القوانين التي تخفى علينا ، والتي ربما خفيت علينا دائماً ؟ ويمكن القول ، على نحو ما ، بأننا إذا نظرنا إلى موضوع كل علم من علومنا وجدناه يمتد إلى مالا نهاية له ، أى إلى ما وراء أفقنا المحدود . فاذا وجب إذن أن توجد فكرة وحيدة عن العالم تشبع حاجتنا العقلية فلن نصل إلى هذه الفكرة مطلقاً من وجهة النظر الموضوعية . ولكن إذا اتخذنا وجهة نظر أخرى وأرجعنا مجموعة العلوم كلها إلى الإنسان ، أو بالأحرى إلى الإنسانية باعتبار أنها محور لهذه العلوم ، استطعنا تحقيق الوحدة المنشودة في هذه الحالة . وهذا ما يصبح ممكناً ، على وجه الدقة ، بسبب علم الاجتماع ، أى عندما نجعل تدرج العلوم الوضعية متوقفاً على العلم الأخير الخاص بالإنسانية .

فمعنى التوفيق بين الطريقتين في نظر « كونت » هو أن نعد العلوم الأساسية الأخرى « مقدمات ضرورية^(١) » ، وأن نتصور التطور الذي أدى إلى ظهور هذه العلوم واحداً بعد آخر كما لو كان تاريخاً للتقدم الإنساني نفسه ، وأن نتحقق من صدق قانون الحالات الثلاث بتطبيقه على جميع معتقداتنا ، وعلى جميع معلوماتنا ، وأن نخضع في نهاية الأمر كل البحوث العلمية لوجهة نظر علم الاجتماع .

فالفرق بين هذا الاستخدام الجديد للطريقة الذاتية وبين استخدامها بطريقة تلقائية في الفلسفة اللاهوتية هو كل التقدم الذي حققه العلم الوضعي ، ابتداء من الرياضة حتى علم الاجتماع . فعندما كانت الفلسفة اللاهوتية ترى أن معرفة الإنسان متضامنة مع معرفة العالم ، كانت تحركها في الواقع غريزة صادقة . ولكنها كانت تعتمد على الخيال بدلاً من الملاحظة ، وكانت تتصور العالم مليئاً « بالأسباب » المشيلة بإرادة الإنسان والتي تتقلب مثلها مع الهوى . وعلى عكس ذلك تعتمد الطريقة الذاتية الجديدة على نفس النتائج التي أدت إليها العلوم الوضعية بعد أن ألف علم الاجتماع بينها . فهي تسلم بأن الظواهر العقلية والخلقية تتوقف على قوانين علم الحياة ، وأن هذه القوانين نفسها تترتب على قوانين البيئة غير العضوية . ولكن لما وجب أن يظل « التنظيم النهائي لكل هذه القوانين^(٢) »

(1) Cours , VI , 610 .

(2) Pol. pos. I, 447 .

مستحيلاً من وجهة النظر الموضوعية فإن الطريقة الذاتية الجديدة تحاول هذا التنظيم باتخاذ الإنسانية مركزاً لجميع الظواهر .

وعلى هذا النحو يمكن التفريق في التطور العقلي للإنسانية بين مرحلتين كبيرين . ففي الأولى يطبق التفكير الوضعي الطريقة العلمية ، أى الموضوعية ، على أنواع الظواهر التي تزداد سمواً واحداً بعد آخر . ويحدد إنشاء علم الاجتماع نهاية هذه المرحلة . وعندئذ تبدأ المرحلة الثانية . فيصبح التفكير الوضعي عاماً بعد أن كان خاصاً ، وتركيبياً بعد أن كان تحليلياً . ويقوم برد فعل على العلوم الخاصة . ويستخدم من الآن فصاعداً الطريقة الذاتية « وقد دبت فيها حياة جديدة » ، لكي يسيطر على مجموعة العلوم .

ثانياً : أما من وجهة النظر الخلقية والدينية فتى أنشئ علم الاجتماع ووضعت الفلسفة الوضعية ظهرت الوظائف الخاصة بالدين . فالذكاء الإنسانى يعترف بأنه لا يحتوى فى ذاته على الغاية التي يهدف إليها ، وبأنه غير قادر على أن يضع لنفسه قاعدة وهدفاً . وهو يخضع لسلطة موجهة تقود مجهوداته وتحدد موضوعها ، وهى : « العمل بناء على العاطفة ، والتفكير من أجل العمل .. » ولكن إذا أدرك العقل أن رسالته هى العمل لخدمة الإنسانية أدرك فى الوقت نفسه أن الطريقة الموضوعية تفسح مكانها للطريقة الذاتية فى النظرية الوضعية الكاملة التى تنطوى على الدين ، أو أدرك بالأحرى أن كلتا الطريقتين تتبادل العون فيما بينهما . ولو كنا عقولاً محضة لانتقلنا ، دون ريب ، من العالم إلى الإنسان دائماً . ولكن الذكاء ليس لدينا إلا وسيلة . والحب هو المبدأ والنشاط والهدف ؛ والإنسان هو فى النهاية المركز الذى يجب أن ترجع إليه دراستنا للعالم .

وقد بين « كونت » فى الفترة الأخيرة من حياته التضاد بين منطق العقل « الذى تقوده العلامات الصناعية على وجه الخصوص » وبين منطق القلب « الذى يقوم على أساس الصلة المباشرة بين الانفعالات ^(١) . » ولن نلج هنا فى بيان هذه الفكرة التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمذهبه فى الدين . وسنكتفى فى نهاية الأمر بأن نقول إنه ليس بمعسر أن نوفق فى تفكير « كونت » من وجهة النظر الفلسفية بين

الطريقتين الموضوعية والذاتية ، ولكن بشرط أن « تدب الحياة من جديد بطريقة منظمة » في كليهما . وقد دبت الحياة فيهما فعلا بمجرد أن أنشئ علم الاجتماع . فحقيقة تجمد العلوم التي نشأت بالطريقة الموضوعية مبدأ لوحدها في علم الاجتماع ؛ لأن هذه العلوم ستخضع منذ الآن فصاعدا للعلم الوحيد الخاص بالإنسانية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تكتسب الطريقة الذاتية الطابع العلمى الذى كان ينقصها حتى الآن ؛ لأن علم الاجتماع قد استعاض عن « الشخص الفردى » الذى يقوم على التعسف « بالشخص العام » ، أى بالإنسانية .

الكتاب الثانى

فلسفة العلوم

تمهيد

إن فلسفة العلوم أحد الأجزاء الرئيسية فى إنتاج « كونت » . وليس هناك أى جزء آخر يبين مثله بوضوح الفروق الجوهرية التى يتميز بها مذهبه عن المذاهب السابقة .

وفى نظر « كونت » لا يمكن فصل فلسفة العلوم عن فلسفة التاريخ وعن نظرية التقدم ؛ لأن العلوم ظواهر اجتماعية كبرى ، وهى تخضع على هذا الاعتبار لقوانين ثابتة . وحينئذ فمنهج فلسفة العلوم لا يمكن إلا أن يكون المنهج الوضعى الذى يظل شبيهاً بنفسه دائماً ..

وفى هذا فليس موضوع الفلسفة الوضعية للعلوم ؛ بحال ما ، هو « تفسير » الأشياء التى لا تفسرها العلوم نفسها — وتلك نتيجة مباشرة للملاحظة السابقة . فالعلوم لا تتساءل — كما نعلم — عن أصل موضوعاتها ولا عن مبادئها ؛ بل ترى أن هذه الموضوعات قد حددت تحديداً كافياً عن طريق الاتفاق الضمنى بين جميع الناس ، أو فى الأقل بالأساليب العامة التى يستخدمها العلماء . فعالم الهندسة يترك للآخرين مهمة التفكير النظرى فى جوهر المكان أو فى الطابع المنطقى لتعريفاته . وإذا كون عالم الطبيعة لنفسه فكرة ما عن المادة ارتضى ، دون حرج ، تلك الفكرة التى تبدو له فى الوقت الحاضر أكثر الأفكار نفعاً ، أى تلك التى تتفق على أفضل نحو مع ما يعلمه عن خواص المادة وقوانينها . وهو لا ينسب إلى هذه الفكرة من القيمة أكثر مما ينسبها إلى مجرد أحد الفروض .

وقد كانت مهمة الفيلسوف — ويراد به هنا الميتافيزيقي — تنحصر حتى الآن في حل المسائل التي كان العالم لا يفحصها . فإليه يرجع البحث عما عسى أن يكون عليه « جوهر » المادة والزمان والحركة والمكان وهم جراً . وسواء أهبط من الميتافيزيقا إلى العلوم الوضعية أم صعد من هذه العلوم إلى الميتافيزيقا ، فإنه يبذل جهده دائماً لكن يبين أن هذا الفرض الميتافيزيقي أو ذاك يتفق على نحو أفضل من أى فرض آخر مع ما نعلمه اليوم عن قوانين الطبيعة . وبالاختصار كانت فلسفة العلوم على وجه العموم محاولة ميتافيزيقية لتأويل المعرفة العلمية . ويتقبل العلم ذلك التأويل بالرضا أو بعدم الاكتراث على حد سواء . ويظل هذا التأويل « تحديداً خارجياً » بالنسبة إلى العلم . فهو يفسره ولكنه لا يحسه .

أما « كونت » فيرى أنه لا وجود لصورتين من المعرفة : إحداهما وضعية وعلمية بمعنى الكلمة ، والأخرى ميتافيزيقية وفلسفية بمعنى الكلمة . إن كل معرفتنا الحقيقية تنصب ، في التحليل الأخير ، على الظواهر ، سواء أكانت هذه الأخيرة خاصة أم عامة . وحينئذ لا يمكن أن يكون الأمر خاصاً هنا بفلسفة تتميز في جوهرها عن المعرفة الوضعية . إن النهج الوضعي يستبعد كل محاولة للتفسير بالجواهر أو الأسباب ، أو المبادئ أو الغايات . ولم يعد وضع المشاكل الميتافيزيقية ممكناً ، وبهذا المعنى تختفي فلسفة العلوم باختفاء هذه المشاكل .

ولكننا رأينا من ناحية أخرى أن العلوم الوضعية لا تكفى نفسها بنفسها . فهي في حاجة إلى فلسفة تتوجهها وتنظمها . وإذا كان هذا النوع من الفلسفة ضرورياً ، وإذا وجب في الوقت نفسه أن تكون هذه الفلسفة وضعية ونسبية كالعلوم و « متجانسة » معها ، لم يبق حينئذ سوى حل واحد ممكن . فستنحصر فلسفة العلوم في الاستعاضة عن وجهة النظر التفصيلية بوجهة النظر الإجمالية . وستكون هذه الفلسفة أيضاً من نتاج التفكير الوضعي . ولكن سيصبح هذا التفكير عاماً بعد أن كان خاصاً ، وكلياً بعد أن كان جزئياً .

ويظل هذا الطابع الكلي مشتركاً بين فلسفة « كونت » وبين فلسفة سابقيه .

ولكن « كونت » لا يفهمه على النحو الذى كانوا يفهمونه عليه . ففى نظر الميتافيزيقين على وجه العموم — وفى نظر « كانت » أيضاً — يعد الطابع الكلى العلامة المميزة للمعلومات التى لا تأتى عن طريق التجربة ، والتى تكون إذن ضرورية و« سابقة للتجربة — a priori » . ولكن « كونت » — الذى لا يعرف المعنى الذى كان يفهمه « كانت » من هذا المصطلح الأخير — يطلق اسم المعرفة الكلية على تلك التى تظل نسبية وتقوم على أساس الاستقراء ، والتى تعد ، مع ذلك ، شرطاً للأنواع الأخرى من المعرفة من حيث عمومها . فبدأ القوانين كلى . والقوانين العامة للظواهر كلية ، ووجهة نظر الإنسانية كلية ؛ لأنه يمكن التأليف بين جميع معارفنا بناء على هذه الوجهة من النظر . ولما كان الطابع الكلى شيئاً نسبياً أمكن للإنسان أن يتصور أنواعاً مختلفة منه .

ومن ثم يكون تعريف فلسفة العلوم يسيراً . فإذا كان الأمر بصدد علم خاص ، ينظر إليه على حدة ، فإن فلسفة هذا العلم تنحصر فى إلقاء نظرة عامة على موضوعه ومنهجه على عكس وجهة النظر الخاصة لدى العالم الذى يسمى للكشف فى أحد فروع هذا العلم عن القوانين التى يختلف خصوصها قلة وكثرة . ولكن فلسفة من هذا القبيل تظل ناقصة ويفككة الأجزاء بالضرورة . وحقيقة لا تتخذ فلسفة أحد العلوم مكاناً محدداً لها إلا فى الفلسفة العامة للعلوم ، أى بناء على نظرة وحيدة وتركيبية فى آن واحد يلقيها المرء على جميع العلوم ، بحيث تنتظم فيها الموضوعات التى تدرسها هذه العلوم ، والقوانين التى تكشف عنها ، والمناهج التى تستخدمها ، والغايات التى يجب أن تسمى لتحقيقها .

وقد قيل : ليست تلك هى فلسفة العلوم ؛ بل ليس ذلك إلا مجرد « تأليف بين أشد نتائج العلوم الوضعية عموماً . » ويسلم « كونت » بجانب من هذا الاعتراض ويرفض منه جانباً آخر : فإذا لامه بعضهم على أنه لم ينشئ فلسفة للعلوم طبقاً للتفكير القديم ، أى أنه لم يقم بمحاولة « تفسير » أسمى من وجهة نظر العلم الوضعى فإنه يوافق على ذلك . لأنه يرى أن كل فلسفة من هذا القبيل ليست موضعاً للبحث . وهل يريد بعضهم القول بأنه لا فارق البتة بين وجهة نظره وبين

وجهة نظر العالم بمعنى الكلمة ، إن لم ينحصر هذا الفارق في أنه يستعرض جميع العلوم الأساسية واحداً بعد آخر ؟ إن « كونت » يلفت النظر إلى أنه لا يكفي أن توضع هذه العلوم جنباً إلى جنب للحصول على الفلسفة ؛ إذ لا بد من وجهة نظر جديدة ، بحيث نكون كلية حقيقة ، وإن كانت نسبية على الدوام ؛ وإلا فهل كان من المستطاع أن يفرق « كونت » في كل علم بين العناصر الدائمة التي تتفق مع التفكير الوضعي وبين العناصر المشرفة على الزوال ، والتي ما زالت تحمل أثر التفكير اللاهوتي والمتيافيزيقي ؟ وهل كان يستطيع ، على وجه الخصوص ، أن يحدد العلاقات التي يجب أن تربط العلوم بعضها ببعض تحديداً ثابتاً ، وأن يفرض عليها نوعاً من النظام الذي لا يحتوي أي علم منها حتى على مبدئه ؟

وهكذا ظلت فلسفة العلوم ، حتى جاء « أوجيست كونت » ، فكرة متيافيزيقية تربطها علاقة قوية أو واهية بجملة المعرفة الوضعية . وقد حاول « كونت » أن يكون عن هذه المعرفة في جملتها فكرة فلسفية تظل في الوقت نفسه فكرة علمية ، وهي تلك الفكرة التي عرضها بصفة خاصة في المجلدات الثلاث الأولى من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » . وهي تعتمد من جهة الاستقرار على تدرج العلوم ووحدة المنهج وتجانس المعرفة . أما من جهة التطور فهي تحاول جهدها لبيان الاتجاه التدريجي لجميع العلوم نحو علم الاجتماع ، وهو العلم النهائي العام . وبهذا « الدليل الموجه » ^(١) سيستطيع « كونت » تقرير الفلسفة الخاصة بكل علم من العلوم الأساسية واحداً بعد آخر ، دون أن تغيب عن ناظره أبداً العلاقات التي تربط كل علم منها بجملة العلوم الأخرى .

الفصل الأول

العلوم الرياضية

١ - [صلة العلوم الرياضية بالعلوم الأخرى]

يرى الفلاسفة أن العلوم الرياضية قد احتلت دائماً مكاناً ممتازاً بين العلوم . وقد حدد أفلاطون لموضوعها مكاناً وسطاً بين عالم الظواهر الحسية وبين عالم الحقائق العقلية . فمن جانب تتجه الموضوعات الرياضية — وبخاصة الأشكال الهندسية — إلى الخيال ، كما هي الحال بالنسبة إلى الأشياء الحسية . وتنطوي الحقائق الرياضية من جانب آخر على طابع من الثبات الأبدى الذي لا يتغير ، كما هو الشأن في المعاني والعلاقات بين المعاني . وهذا هو السبب في أن دراسة الرياضيات إعداد جيد لدراسة الفلسفة ، وهي علم المعاني الأفلاطونية . وهي تعود العقل على الحقيقة الثابتة في نفس الوقت الذي تترك له فيه حق الالتجاء إلى الإدراك الحسي . وقد ظلت الرياضيات في أثناء العصر القديم بأسره العلم بمعنى الكلمة كما يدل على ذلك اسمها^(١) . أما علم الطبيعة فلما كان أقل ثقة بموضوعه وبمنهجه كان من المسير أن ينفصل عن التفكير النظري الفلسفي ، ولم يكن من اليسير أن يتشكل بالصورة العلمية المحضة .

وحينئذ تنطوي العلوم الرياضية — في نظر أفلاطون وفي رأى هؤلاء الذين تبعوه — على صفات تميزها عن دراسة الظواهر . فهي تساهم بقدر معين في طبيعة العلوم التي كان يتصور هؤلاء أنها تتجه إلى الوجود ، أي إلى الحقيقة المطلقة التي لا تخضع للتطور أو الحركة . حقا إنها تتخذ التعريفات والفروض نقطة بدء لها . ولكن متى وضعت مبادئها فإنها تنمو بطريقة منطقية وبسلسلة من البراهين الضرورية ، كما هي الحال في طريقة الجدل الخاصة بالمعاني ..

(1) Mathématiques .

وتنطوى هذه الفكرة على مزيج من العناصر الميتافيزيقية ومن العناصر العلمية .
فهي تتضمن أن الحقيقة في ذاتها موضوع للعلم ، وترى في الوقت نفسه أن البرهنة
هى الطابع الجوهرى فى العلم . وقد اختلفت العناصر الميتافيزيقية بسبب تطور طويل
أدى إلى نظرية « كونت » ؛ فى حين أن العناصر الأخرى استمرت فى البقاء .
وبدلاً من أن يقول « كونت » مع أفلاطون — أو مع أتباعه — بعدم وجود علم
خاص بالظواهر أو بما يمر به الزمن ، يرى على عكس ذلك أن الموضوع الوحيد
للعلم هو الحقيقة التى تقع تحت الحس ، باعتبار أنها تخضع للقوانين . وليس للعلم
أن يبحث عن الأسباب أو عن جواهر الأشياء ؛ بل يكفيه أن يحدد العلاقات الثابتة .

وإذا كانت العلوم الرياضية قد ظلت لمدة طويلة من الزمن العلوم الوحيدة
الجديرة بهذا الاسم ، وإذا بقيت حتى الآن أكثر العلوم تقدماً فالسبب فى ذلك
راجع إلى أن الظواهر الهندسية والميكانيكية هى فى الحقيقة أقل الظواهر تركيباً
وأكثرها ارتباطاً فيما بينها بحسب طبيعتها ، وحينئذ ربما كان العصر الذى درست
فيه هذه الظواهر عن طريق الملاحظة قصيراً جداً إلى درجة أنه ليس من التناقض
القول بأنه لم يوجد قط ، وبأن الملاحظة الحسية للظواهر لم تسبق المعرفة العقلية
فى هذه الحال . ومع هذا فليس الفارق بين العلوم الرياضية وبين العلوم الأخرى
فارقاً فى الطبيعة ؛ بل هو فارق فى الدرجة . فلقد سبقت العلوم الرياضية غيرها من
العلوم ، ولكنها ليست من نوع آخر مخالف لها . وفى جملة القول تعد العلوم الرياضية
علومًا طبيعية كجميع العلوم الأخرى .

وقد حاول بعض المفكرين قبل « كونت » جهدهم لى يبينوا أن العلوم
متجانسة فى جملتها ، أى لى يتجنبوا القول بأن العلوم الرياضية وعلوم الطبيعة
تكوّنان طائفتين تتميز إحداهما عن الأخرى . ويمكن القول على نحو ما بأن هذا
الجهود قد فرض نفسه على الفلاسفة المحدثين منذ بحث « ديكارت » عن منهج
عام للعلم الذى كان يتصوره علماً وحيداً . وقد رأى « كونت » جيداً ما تنطوى عليه
فكرة « ديكارت » من نقص ، وهى تلك الفكرة التى أثرت فيها العلوم الرياضية
تأثيراً شديداً وواضحاً . ومع هذا لم ينكر « كونت » أن فكرته الخاصة وليدة

فكرة «ديكارت». كذلك توجد فكرة تجانس العلوم في صورة أخرى لدى «لينز»، وحتى لدى «كانت». ألم يبين لنا كتاب «نقد العقل المحض»^(١) أن العلوم الرياضية من جهة، وعلوم الطبيعة من جهة أخرى، تعتمد سواء بسواء على المبادئ التركيبية السابقة للتجربة^(٢). وفي كتابه «مقدمات لكل مذهب ميتافيزيقي في المستقبل»^(٣) نجد أن الفصل المقابل «للجمال العالي»^(٤) يحمل العنوان الآتي: «كيف تكون العلوم الرياضية البحتة والسابقة للتجربة ممكنة»، وذلك مثلما يحمل الفصل المقابل «للمنطق العالي»^(٥) عنوان: «كيف يكون علم الطبيعة المحض السابق للتجربة ممكناً؟ وتعد نظرية «كونت» موازية لنظرية «كانت»، وإن كانت في مستوى آخر. ففي كلتا النظريتين تعتمد العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، سواء بسواء، على المبادئ التركيبية التي تسمو على التجربة، كما يقول «كانت» والتي ترتب على التجربة، كما يقول «كونت». حقاً إن هذا الأخير كان يجهل نظرية «كانت»، ولو عرفها لما قبلها. ومع هذا فالتشابه في الاتجاه يظل قائماً على الرغم من اختلاف النظريتين. وتوجد لدى «دالمير» سابقة مباشرة لنظرية «كونت». فقد قال صاحب «المقال التمهيدى»^(٦): «إننا نقسم العلم الذي يدرس الطبيعة إلى علم الفيزيكا وإلى العلوم الرياضية.»

٢ — [وظيفة العلوم الرياضية]

يرجع أصل كل علم من العلوم إلى الفن المقابل له. ولقد نشأت العلوم الرياضية من فن قياس المقادير. وحقيقة لولم نستخدم سوى القياس المباشر لكان هذا الفن ساذجاً جداً، ولكان عدد المقادير التي نستطيع قياسها على هذا النحو قليل جداً بالنسبة إلى المقادير التي تثير اهتمامنا. ومن ثم وجب على العقل الإنساني أن يحاول تحديد المقادير بطريقة غير مباشرة:

(1) La Critique de la Raison pure.

(2) Principes synthétiques a priori.

(3) Prolégomènes à toute métaphysique future.

(4) Esthétique transcendente.

(5) Logique transcendente.

(6) Discours Préliminaire

فإذا أريد معرفة المقادير^(١) التي لا يمكن قياسها بطريقة مباشرة وجب بداهة أن تربط بمقادير أخرى يمكن تحديدها مباشرة ، وأن يصل المرء بناء عليها إلى الكشف عن المقادير الأولى ، وذلك بوساطة العلاقات التي توجد بين هذين النوعين من المقادير. ويقول « كونت » : « إن هذا هو الموضوع الدقيق للعلم الرياضى في مجلته^(٢) » ولا يلبث أن يرى المرء أن هذا الموضوع غاية في الاتساع . وقد تصبح العمليات معقدة جداً إذ أراد الإنسان إدخال عدد كبير من الحالات المتوسطة بين الكميات التي يرغب في معرفتها وبين تلك التي يستطيع قياسها بطريقة مباشرة . فمن جهة المبدأ يرى « كونت » أنه ما من مسألة أيا كانت إلا أمكن تصورها في نهاية الأمر كما لو كانت تنحصر في تحديد الكميات بعضها ببعض ، وإلا أمكن إرجاعها تبعاً لذلك إلى العلوم الرياضية . وسيقول بعضهم ، دون شك ، لا بد من أن نحسب حساباً لا لكم الظواهر فحسب ؛ بل لكيفها أيضاً . لقد كان هذا الاعتراض حاسماً في نظر أرسطو الذي كان لا يتصور كيف يستطيع الإنسان الانتقال — بطريقة مشروعة — من جنس إلى جنس آخر^(٣) . ولكن لم تعد له قيمة في نظر المحدثين .

فقد رأوا منذ « ديكارت » كيف يطبق التحليل الرياضى على الظواهر الهندسية والميكانيكية والطبيعية . وليس من السخف في التفكير أن يتصور المرء أن ما أمكن تحقيقه بالنسبة إلى هذه الظواهر يمكن تحقيقه أيضاً بالنسبة إلى الظواهر الأخرى . فكل علاقة بين الظواهر أيا كانت يجب أن يكون التعبير عنها على هيئة معادلة أصراً ممكناً ، وهذا بغض النظر عن صعوبة العثور على هذه المعادلة وعلى حلها^(٤) . وفي الواقع سرعان ما نتوقف بسبب شدة تعقيد الظواهر التي تقع تحت ملاحظتنا . ولا توجد في الوضع الراهن للعقل الإنسانى سوى طائفتين كبيرتين من الظواهر التي يفهم المرء معادلاتهما دائماً وهما الهندسة والميكانيكا .

(1) Grandeurs. (2) Cours, I, 101.

(٣) العبارة الإغريقية هي الآتية : μεταβάλλειν εἰς ἄλλο γένος

(4) Cours, I, 121 — 4.

فإذا ثبت ذلك انقسم العلم الرياضى فى جملة إلى قسمين وهما : الرياضه المجردة والرياضه الخاصه . وتدرس هذه الأخيره الظواهر الهندسيه والميكانيكيه . أما الأخرى فتتكون من الحساب ، الذى إذا فهم حسب أوسع معنى يدل عليه هذا اللفظ ، شمل جميع العمليات العدديه من أقلها تركيباً إلى أسمى عمليات الجبر العالى ^(١) . وهو مجرد « أداة » . وليس فى الواقع إلا « امتداداً هائلاً جديراً بالإعجاب للمنطق الطبيعى إلى نوع خاص من التفكير القياسى . »

وهذا الجزء من العلم الرياضى مستقل عن طبيعه الموضوعات التى يبحثها ، وهو يتجه فقط إلى العلاقات العدديه التى تنطوى عليها . وعلى ذلك يتفق أن توجد نفس العلاقات فى عدد كبير من الظواهر المختلفه . وعلى الرغم من أن هذه الظواهر تختلف فيما بينها غاية الاختلاف فسينظر إليها عالم الرياضه كما لو كانت مسألة تحليلية وحيدة يمكن حلها للمرة الأولى حلانها . ويقول كونت : « وهكذا نجد مثلاً أن نفس القانون الذى يحدد العلاقة بين الزمان والمكان عندما يفحص المرء سقوط أحد الأجسام رأسياً فى الفضاء يتحقق فى بعض الظواهر الأخرى التى لا تنطوى على أى وجه شبه بالظواهر الأولى ، أو على أى وجه شبه فيما بينها ؛ وذلك لأن هذا القانون يعبر أيضاً عن العلاقة بين سطح جسم دائرى وبين طول قطره ؛ كذلك يحدد نقص أو زيادة الضوء أو الحرارة بناء على بعد الأشياء التى تتأثر بالضوء والحرارة وهلم جراً ^(٢) . » وليس لدينا منهج عام يستخدم دون تفرقة فى تقرير المعادلات الخاصه بالظواهر الطبيعىة أيا كان نوعها ؛ بل لا بد لنا من مناهج خاصه لمختلف أنواع الظواهر ، سواء أكانت هندسيه أم ضوئيه أم ميكانيكيه إلخ . ولكن متى وضعت المعادله فإن الحل الذى يستخدم فى حلها يظل هو بعينه ، مهما كانت طبيعه هذه الظواهر . وبهذا المعنى تكون الرياضه المجردة « معياراً » حقيقياً .

وعلى عكس ذلك يجب النظر إلى علم الهندسه وعلم الميكانيكا نظرتنا إلى علمين

(1) Analyse transcendante .

(2) Cours, I, 112 .

طبيعيين حقيقيين يقومان على أساس الملاحظة ، كما هو الشأن في العلوم الأخرى .
ولكن يضيف « كونت » قائلاً إن هذين العلمين ينطويان على هذه الخاصية ،
وهي أن الحالة الراهنة للعقل الإنساني تبين لنا أنهما يستخدمان — وسيستخدمان
دائماً — كنهج أكثر من أن يستخدمهما كنظرية مباشرة . وعلى هذا النحو تكون
العلوم الرياضية « أدوات للبحث » في الواقع . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الجزء
المجرد من هذه العلوم فحسب ؛ بل بالنسبة إلى جزئها الخاص إلى حد ما . فهي
تستخدم بأسرها « كأداة » للعلوم الأكثر تعقيداً ، مثل علم الفلك وعلم الطبيعة .
فهي إذن « المنطق الحقيقي لدى المحدثين . »

وينتقل « كونت » تبعاً في دراسته الفلسفية للرياضة المجردة من العمليات
الحسابية إلى العمليات الجبرية ، ومن هذه الأخيرة إلى الجبر العالي ، أو عمليات
التفاضل والتكامل ^(١) وبعد أن عرض فكرة « لينز » و « نيوتن » عن
التفاضل والتكامل ارتضى فكرة « لاجرانج » ^(٢) في هذا الموضوع ؛ لأنها
كانت تبدو في نظره أشد ما يكون إقناعاً . حقاً رجع « كونت » في أواخر حياته
عن جانب كبير من إعجابه بصاحب كتاب « الميكانيكا التحليلية » ^(٣) . وسنكتفي
هنا ، دون أن نتطرق إلى تفصيل المسائل ، بأن نشير إلى ملاحظة تبدو رئيسية في
نظر « كونت » ، وهي خاصة بمدى استخدام الرياضة المجردة . فسواء أكان الأمر
بصدد الجبر العادي أم بصدد الجبر العالي على وجه الخصوص ، فإن « كونت »
يبين في الوقت نفسه أن معارفنا غاية في النقص ، وأنها تؤدي إلى تطبيقات غاية
في الوفرة . فنحن لا نستطيع أن نحل سوى عدد قليل جداً من المسائل التي تعترضنا
في هذه العلوم . ومع هذا « فكما أن الإنسان قد انتهى في الجبر العادي إلى حد يستطيع
منه أن يستخدم بدرجة هائلة عدداً قليلاً جداً من المعلومات الأساسية لحل
المعادلات ؛ كذلك استطاع علماء الهندسة ، على الرغم من أنهم لم يتقدموا حتى الآن
إلا تقدماً قليلاً في علم التفاضل ، أن يستنبطوا من المعاني المجردة قليلة العدد

(1) Calcul différentiel et intégral . (2) Lagrange .

(3) Mécanique analytique . (4) Cours, 1, 256 .

حلولا لعدد كبير من المسائل الهامة جداً في الهندسة وفي الميكانيكا وفي علم الحرارة الخ^(١). ذلك بأن أقل معرفة مجردة تقابل بطبيعة الأمر عدداً كبيراً من البحوث الخاصة. وإن أقوى امتداد للوسائل العقلية التي يستطيع الإنسان استخدامها ينحصر في الصعود إلى ملاحظة المعاني التي تزداد تجريداً شيئاً فشيئاً، مع أنها تظل معاني وضعية. فإذا كانت معرفتنا مجردة، دون أن تكون وضعية، فهي معرفة «خيالية» أو «ميتافيزيقية». أما إذا كانت وضعية، دون أن تكون مجردة لم تحتو على طابع العموم، ولم تصبح عقلية. ولكن إذا استطاعت الوصول إلى مرتبة عالية من التجريد، دون أن تفقد طابعها الوضعي، أدركت في الوقت نفسه درجة العموم، ووصلت في آخر الأمر إلى الوحدة. وهذان الأمران هما غاية العلم.

ومن هنا تبين أهمية كل من الابتكار الرياضي البديع الذي حققه «ديكارت»، واختراع حساب التفاضل والتكامل الذي يمكننا اعتباره مكمل لفكرة «ديكارت» الرئيسية عن التصور الرياضي العام للظواهر الطبيعية. ويقول «كونت» إن فكرة «ديكارت» لم تفهم ولم تطبق تطبيقاً تاماً إلا منذ اختراع هذا النوع من الحساب. ولا يحقق هذا الحساب «سهولة جديدة بالإعجاب» في البحث عن القوانين الطبيعية لجميع الظواهر فحسب؛ بل تستطيع صيغ التفاضل أن تعبر بمعادلة واحدة عن كل ظاهرة محددة، مهما اختلفت الحالات الخاصة التي تتمثل فيها هذه الظاهرة. ويرجع الفضل في ذلك إلى أن هذه الصيغ تبلغ أقصى درجة من العموم. وهكذا تعبر معادلة واحدة عن معادلات التفاضل عن المماسات لكل الخطوط المنحنية، كما تعبر معادلة أخرى عن القانون الرياضي لكل حركة تتغير سرعتها، وهلم جرا.

وإذن نرى أن طريقة التحليل اللامتناهي في الصغر، وبخاصة عند «ليبنز»، لم تقتصر على إمدادنا بوسيلة عامة تمكنا بطريقة غير مباشرة من تكوين بعض

(1) Cours, I, 256.

المعادلات التي كان يستحيل اكتشافها بطريقة مباشرة ؛ بل إن لهذه الطريقة في نظر الفيلسوف ميزة أخرى ليست أقل أهمية . فقد أتاحت استخدام نوع جديد من القوانين شديدة العموم في الدراسة الرياضية للظواهر الطبيعية . وتظل هذه القوانين هي بعينها دائماً بالنسبة إلى كل ظاهرة ، مهما اختلفت الموضوعات التي تدرس فيها هذه الظاهرة . ولا تتغير هذه القوانين إلا بالانتقال من ظاهرة إلى أخرى . « هذا وقد أمكن بالمقارنة بين هذه التغيرات أن يرتقى المرء أحياناً بنظرة أكثر عموماً إلى بعض المقارنات الوضعية بين شتى طوائف الظواهر التي تختلف فيما بينها أشد اختلاف ، وذلك بالرجوع إلى أوجه الشبه التي تدل عليها صيغ التفاضل لقوانينها الرياضية ^(١) . « ولا يستطيع « كونت » أن يتمالك حماسه عند تأمله لأهمية « الجبر العالي » ^(٢) الهائلة . وقد وصفه بأنه « أمسى فكرة استطاع العقل الإنساني الارتقاء إليها حتى الآن » ؛ إذ لما كان هذا النوع من التحليل أكثر المعاني الوضعية تجريداً فأليه يرجع الفضل في إيجاد وحدة عقلية بين المجموعات الكبيرة من الظواهر الخاصة .

وكما أن ملاحظة الهندسة التحليلية أوجت إلى « ديكارت » بفكرة « الرياضة العامة » التي تعد أصلاً لمنهجه ؛ كذلك يمكننا أن نعتقد أن التفكير الفلسفي في الجبر العالي قاد « كونت » إلى فكرته عن هذه القوانين العامة « الأنسكلوبيدية » ^(٣) التي تحتل مكاناً هاماً جداً في نظريته العامة عن الطبيعة . لأن هذه القوانين العامة التي تشبه في قيمتها صيغ التفاضل التي يتحدث عنها « كونت » تصدق أيضاً على أنواع الظواهر التي لا يمكن إرجاع بعضها إلى بعض ، وتسمح بتصورها كما لو كانت تتجه صوب هدف واحد .

٣ — [الهندسة]

الهندسة هي الجزء الأول من الرياضة الخاصة . ولا ريب في أن الظواهر التي تدرسها الهندسة أكثر ارتباطاً فيما بينها من الظواهر التي تدرسها العلوم الأخرى .

(1) Cours, I, 195 — 7

(2) Analyse transcendante.

(٣) أنظر صفحة ٩٨ .

ويسمح ذلك بأن يستنبط المرء بعض هذه الظواهر بسهولة كبيرة متى اهتدى إلى معرفة بعضها الآخر . ولكن يوجد عدد خاص من الظواهر الأولية التي لا يمكن إلا أن تقوم على أساس الملاحظة ؛ لأنها لم تتقرر بناء على أى استدلال ، وتستخدم هذه الظواهر كأساس لسكل الأقيسة الهندسية ^(١) . وإذا كان نصيب الملاحظة هنا ضئيلاً جداً فهو ضروري لأنه النقطة البدئية في التفكير . ولا يمكن مطلقاً اختزاله إلى حد العدم .

وعلى هذا النحو تستبعد المناقشات المتألف من التناقضات الخاصة بأصل التعريفات والمكان في الهندسة . وينضم « كونت » هنا إلى رأى « دالمير » . فقد قال هذا الأخير : « إن المبادئ الحقيقية للعلم هي الظواهر الأولية المعترف بها ، والتي لا تفترض وجود أى ظواهر أخرى ، والتي لا يمكن تبعاً لذلك ، تفسيرها أو إنكارها : وهي الخواص الحسية للامتداد بالنسبة إلى الهندسة . ففيها يتعلق بالامتداد توجد معان مشتركة بين جميع الناس ، وتوجد نقطة مشتركة تجمع عليها كل الطوائف ، كما لو كانت مرغمة على ذلك . وتوجد مبادئ ساذجة وأولية تتخذها جميع هذه الطوائف نقطة بدء لها ، دون أن تفتن إلى ذلك . وهذه المعاني المشتركة الأولية هي التي يقتنصها الفيلسوف ليجعلها أساساً للحقائق الهندسية ^(٢) . »

والامتداد إحدى خواص الأشياء . ولكن بدلاً من أن نعتبر الامتداد في الأجسام نفسها فإننا نعتبره في وسط غير محدود يبدو لنا أنه يحتوي على جميع الأجسام في الكون ، وهو الذي نطلق عليه اسم المكان . فلنفكر مثلاً في الأثر الذي قد يتركه جسم في أحد السوائل الذي يوضع فيه . فمن وجهة النظر الهندسية يمكن الاستعاضة دون ضرر بهذا الأثر عن الجسم نفسه . وهكذا نجرد المادة بعملية تجريد أولية جداً من جميع خواصها الحسية على وجه التقريب ، لكيلا نفحص على نحو ما سوى « شبحها » ، على حد تعبير « دالمير » . ومن ثم لا نستطيع دراسة الأشكال الهندسية التي تتحقق في الطبيعة فحسب ؛ بل نستطيع دراسة

(1) Cours I, 286 - 7.

(2) Éléments de philosophie p. 132-3.

جميع الأشكال التي يمكن تخيلها . فتتشكل الهندسة بطابع « عقلي » .
وبالمثل تستعين الهندسة بفكرة عقلية مجردة عند ما تعتبر الخطوط دون عرض
والسطوح دون عمق . ويكفي في ذلك أن يتصور المرء أن أحد الأبعاد الثلاثة الذي
يراد إنقاؤه يصغر شيئاً فشيئاً ؛ في حين أن البعدين الآخرين يظلان على حالهما حتى
ينتهي البعد الأول إلى درجة كبيرة من الصغر بحيث لا يسترعى الانتباه . وهكذا
يصل المرء بطبيعة الأمر إلى « المعنى الحقيقي » للسطح ، ثم للخط ثم للنقطة . فليس
ثمة حاجة إذن إلى الاستعانة ببعض الاعتبارات المنطقية .

وإذا تكون علم الهندسة على هذا النحو فسيكون موضوعه قياس الامتداد .
ولما كان من المستحيل تقريباً أن يتم هذا القياس مباشرة عن طريق تطبيق
الامتدادات بعضها على بعض « كان هدف الهندسة ينحصر في إرجاع المقارنة بين
جميع أنواع الامتداد ، أحجاماً كانت أم سطوحاً أم خطوطاً ، إلى مجرد مقارنات
بين خطوط مستقيمة ، وهي المقارنات الوحيدة التي يمكن تحقيقها مباشرة ^(١) . »
ويمتد موضوع الهندسة امتداداً لا حده ؛ لأن عدد الأشكال المختلفة التي تنطبق
عليها التعريفات المضبوطة لا يقف عند حد . فإذا اعتبرنا أن الخطوط المنحنية
تنشأ بسبب حركة نقطة تخضع لقانون خاص أمكننا أن نتصور عدداً من الخطوط
المنحنية مساوياً لأي عدد من القوانين . ومن الممكن أن نتصور سطوحاً أكثر
عدداً من الخطوط المنحنية .

وإذا أراد العقل الإنساني اجتياز هذا المجال الشاسع الذي لم يلح امتداده
إلا في وقت متأخر جداً استطاع أن يتبع إحدى طريقتين مختلفتين . وحقيقة ستكون
الهندسة الكاملة هي تلك التي تستطيع البرهنة على جميع الخواص لجميع الأشكال التي
يمكن تخيلها . ويمكن الوصول إلى ذلك بطريقتين . فإما أن يفحص المرء على التتابع
كل شكل من الأشكال كالمثلث ، والدائرة ، والكرة ، والسطح البيضي وهلم جرا .
وأن يبحث عن خواص كل منها . وإما أن يجمع الخواص المتقابلة في مختلف
الأشكال الهندسية على نحو يستطيع معه دراستها دفعة واحدة ، ومعرفة سلفاً

— إذا صح هذا القول — بالنسبة إلى مختلف الأشكال التي لم يفحصها بعد . ويقول « كونت » : « وبالاختصار يمكن تنظيم الهندسة في جملتها إما بالنسبة إلى الأجسام التي درست ، وإما بالنسبة إلى الظواهر التي ستدرس فيما بعد . » فالجمال الأول هو مجال الهندسة القديمة ، أو الهندسة الخاصة . أما الثاني فمجال الهندسة منذ عهد « ديكارت » ، أو مجال الهندسة العامة ^(١) .

ولم تستطع الهندسة في مرحلتها الأولى إلا أن تكون خاصة . مثال ذلك أن القدماء درسوا الدائرة والسطح البيضي والقطاعات المخروطية وغيرها من الأشكال . محاولين زيادة عدد الخواص المعروفة في كل شكل هندسي . ولكن لو وجب أن تتبع هذه الطريقة وحدها لما تقدم علم الهندسة بسرعة عظيمة مطلقاً . وقد كانت الطريقة التي اخترعها « ديكارت » سبباً في انقلاب هذا العلم ؛ لأنها أتاحت له أن يصبح عاماً ، وأن يقلع عن الدراسة الجزئية للأشكال الهندسية من أجل الدراسة العامة لخواصها . ولكن الناس لم يفهموا دائماً هذه الثورة فهماً جيداً . وقلما يشعر الأستاذ تلاميذه في أثناء تدريسه للهندسة بأهمية هذه الثورة . وفي مبدأ الأمر يبدو أن هذه « الطريقة الجديرة بالإعجاب » لا تهدف ، بناء على النحو المألوف في عرضها ، إلا إلى تبسيط دراسة القطاعات المخروطية أو بعض الخطوط المنحنية الأخرى التي تُفحص دائماً واحداً بعد آخر تبعاً لروح الهندسة القديمة . وقد لا تكون لهذا الأمر أهمية كبرى ؛ إذ أن الطابع المميز لهندستنا الحديثة ينحصر في أنها تدرس على وجه العموم مختلف المسائل الخاصة بالخطوط أو السطوح أياً كان نوعها ، وذلك بتحويل الاعتبار والبحوث الهندسية إلى اعتبارات وبحوث جبرية ^(٢) .

وَرَجَّعَ جميع الماني الهندسية بالضرورة إلى ثلاث مقولات كلية وهي : المقياس والشكل والوضع ^(٣) . أما المقدار فيرجع إلى مجال الكم . ويرجع الشكل إلى الوضع ؛ إذ يمكن اعتبار كل شكل كما لو كان نتيجة لنقطة متحركة ، أي

(1) Cours, I, 314 — 16.

(2) Cours, I, 383 — 4.

(3) Grandeur, forme, et position.

نتيجة لأوضاع متتابة . وحينئذ كانت المشكلة تنحصر في إرجاع المعاني الخاصة بالوضع^١، أيًا كان نوعها ، إلى معاني المقدار . فكيف حلها « ديكارت » ؟ لقد حلها بتعميم إحدى الطرق التي يمكن القول بأنها قطرية في العقل الإنساني ؛ إذ أنها تنشأ بصفة تلقائية بسبب ضغط الحاجة . وحقيقة إذا وجب علينا أن نحدد موضع أحد الأشياء دون أن نبينه مباشرة أفلا نرجعه إلى بعض الأشياء الأخرى المعروفة ، وذلك بأن نحدد مقدار العناصر الهندسية التي تتصور أنها تربط هذا الشيء بتلك الأشياء الأخرى ؟ وهذا هو ما يفعله الجغرافيون من جانبهم لتحديد خط الطول وخط العرض لمكان ما ، وما يفعله الفلكيون لتحديد انحراف أحد الأجرام السماوية وارتفاعه في خط مستقيم . وهذه الطريقة في ربط الظواهر الجغرافية أو الفلكية بعضها ببعض تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها طريقة « ديكارت » في ربطها الأشكال الهندسية بعضها ببعض . والفارق الوحيد بينهما — وهو فارق جوهري — ينحصر في أن « ديكارت » ارتقى بهذه الطريقة إلى أسنى درجات العموم المجردة . وهكذا انتهى بها إلى أقصى حد من الإنتاج والقوة .

ومع أن الهندسة العامة تسمو على الهندسة الخاصة سموًا لا حد له فإنها لا تستطيع الاستغناء عنها تمامًا ؛ إذ يجب البدء دائمًا بالهندسة الخاصة كما فعل الأقدمون . وحقيقة تعتمد الهندسة العامة على استخدام العمليات الحسابية . ولكن إذا كانت الهندسة علمًا خاصًا بالظواهر حقًا ، كما قال « كونت » ، فمن البديهي أن الحساب لا يستطيع مطلقًا أن يمدنا بالمعرفة الأولى لهذه الظواهر . ولا يمكن مطلقًا أن يكفي مجرد التحليل الرياضي لوضع أسس أجد العلوم الطبيعية ، كما أنه لا يكفي أيضًا في الوصول إلى برهنة جديدة على هذه الأسس إذا سبق أن قام الدليل على صحتها . فيجب قبل كل شيء أن يدرس الموضوع دراسة مباشرة تنتهي بسبب عمقها إلى الكشف عن العلاقات الدقيقة . ويقول « كونت » : « لا يمكن مطلقًا أن يكون تطبيق التحليل الرياضي بدءًا لنشأة علم ما ؛ إذ لا يمكن استخدام هذا التحليل إلا عندما يكون العلم قد نما نموًا كافيًا يتيح له أن يقرر — بالنسبة إلى الظواهر

التي يدرسها — بعض المعادلات التي يمكن استخدامها كنقطة بدء للبحوث التحليلية^(١).» وفي جملة القول لا يؤدي إنشاء الهندسة التحليلية إلى فقدان الهندسة لصفة العلم الطبيعي . فإذا أصبحت عقلية بحتة إلى أقصى حد ممكن فإنها تحتفظ مع ذلك بأصولها التجريبية .

٤ — [الميكانيكا]

كذلك يعد الجزء الثاني من الرياضة الخاصة ، ونعني به الميكانيكا ، علماً طبيعياً يدين بتقدمه العجيب للتحليل الرياضي . وهنا أيضاً يجب أن نعني بالتفرقة بين الأمور الحسية التي يقوم العلم على أساسها ، وهي الظواهر ، وبين التقدم في التفكير المجرد الذي استطاع هذا العلم تحقيقه بفضل بساطة هذه الظواهر ودقة العلاقات التي توجد بينها . وليست التفرقة يسيرة دائماً بين ما هو « طبيعي حقيقة » وبين ما هو « منطقي محض »^(٢) . ومع هذا تجب التفرقة بين الظواهر التي تمدنا بها التجربة وبين الأفكار المفتعلة التي يراد بها تيسير تقرير القوانين العامة التي تتعلق بالتوازن والحركة .

إن اعتبار القصور الذاتي في الأجسام دون سواء فكرة « خيالية » من هذا القبيل . فمن وجهة النظر الطبيعية لا وجود لقوة القصور الذاتي ؛ إذ لا تربط الطبيعة في أي مكان بعض الأجسام المجردة من النشاط الداخلي . فتلك الأجسام التي ليست حية تسمى غير عضوية ، ولكنها لا توصف بالقصور الذاتي . ولو لم تحتو كل الجزئيات إلا على خاصية الثقل لكان ذلك سبباً كافياً يمنعنا من تصور المادة مجردة من كل قوة . ومع هذا لا تدرس الميكانيكا سوى القصور الذاتي في الأجسام . فما السبب في ذلك ؟ لأن هذه الفكرة المجردة مفيدة جداً ، « دون أن تنطوي مع هذا النفع على أي ضرر من جهة التطبيق . » وحقيقة لو وجب على علم الميكانيكا أن يقيم وزناً للقوى الداخلية في الأجسام وللتغيرات التي تطرأ على هذه القوى لأصبحت الظواهر معقدة إلى حد كبير جداً لا يمكن معه إخضاعها للمعاملات الحسابية مطلقاً ،

(1) Cours, I, 322 — 3.

(1) Cours, I, 422. Sq.

ولأوشك علم الميكانيكا أن يفقد طابعه كعلم رياضي . ومن ناحية أخرى لما كان هذا العلم لا يفحص سوى الحركات في ذاتها ، دون أي اعتبار لطريقة إنتاجها ، جاز له دائماً « أن يستعيز عن القوة الداخلية ، متى وجب ذلك ، بقوة خارجية معادلة » تطبق على الأجسام . وإذن فالقصور الذاتي للمادة فكرة مجردة تهدف إلى ضمان التجانس التام للميكانيكا ؛ لأنها تسمح باعتبار أن جميع الأشياء المتحركة متساوية ، وأن جميع القوى متحدة في طبيعتها .

كذلك تبين الصيغة « الطبيعية » لهذا العلم عند فحص القوانين الثلاثة الأساسية التي يقوم على أساسها ^(١) .

فالقانون الأول المسمى بقانون « كبلر » يحدد على هذا النحو : « تتم كل حركة في خط مستقيم ، وعلى نمط واحد بطبيعتها ، ومعنى هذا أن كل جسم خاضع لتأثير قوة وحيدة تؤثر فيه تأثيراً مفاجئاً يتحرك دائماً في خط مستقيم وبسرعة ثابتة . » وقد قيل إن هذا القانون يترتب على مبدأ السبب الكافي ^(٢) ؛ إذ من الواجب أن يتحرك الجسم في خط مستقيم لعدم وجود أي سبب يدعو إلى الانحراف نحو أحد الجانبين بدلاً من الآخر . ولكن يرد « كونت » على ذلك فيقول : كيف نعلم أنه لا وجود لسبب يدعو إلى انحراف الجسم ، إن لم يكن ذلك راجعاً إلى أننا نرى حقيقة أنه لا ينحرف ؟ والاستدلال الذي يستخدمه هؤلاء « ينحصر في تكرار الظاهرة نفسها بعبارة مجردة ، وفي القول بأن الأجسام تميل ميلاً طبيعياً إلى الحركة في خط مستقيم . وهذا على وجه التحقيق ما يراد تقريره . » وقد استخدم فلاسفة العصر القديم ، وبخاصة أرسطو ، مثل هذه الحجج لكي يروا ، على خلاف ذلك ، أن الحركة الدائرية هي الحركة الطبيعية للأجرام السماوية ؛ لأنها أكل الحركات جميعها . ولم تكن هذه الفكرة إلا صيغة مجردة تعبر عن ظاهرة قد أسئ تحليلها . إن التجربة هي التي توقفنا على أن الأجسام تميل إلى الحركة في خط مستقيم وبسرعة ثابتة .

ويعبر القانون الأساسي الثاني في الميكانيكا ، وهو المسمى بقانون « نيوتن » ،

(1) Cours ,I, 455 - 463.

(2) Principes de raison suffisante..

عن التساوى الثابت بين الفعل ورد الفعل . وقد اتفق العلماء اليوم اتفاقاً كافياً على اعتباره نتيجة لملاحظة الظواهر . وكانت « نيوتن » نفسه يفهمه على هذا النحو .

وأخيراً يقرر القانون الثالث أن « كل حركة مشتركة تماماً بين جميع الأجسام التى تتكون منها مجموعة ما لا تغير الحركات الخاصة لمختلف هذه الأجسام بعضها بالنسبة إلى بعض ، وتستمر هذه الحركات فى سيرها كما لو كانت المجموعة بأسرها غير متحركة. » وقد حدد « جاليلى » صيغة هذا القانون المسمى بقانون « استقلال الحركات أو اقترانها فى الوجود » . وهو يشبه القانونين السابقين شها تماماً فى أنه ليس سابقاً للتجربة ؛ إذ كيف نستطيع التأكد من أن حركة مشتركة تتأثر بها مجموعة من الأجسام ، التى يتحرك بعضها بالنسبة إلى بعض ، لا تحدث تغييراً ما فى الحركات الخاصة لهذه الأجسام لو لم توقفنا التجربة على ذلك ؟ ولما اطلع « جاليلى » الناس على قانونه ارتفعت فى نفس الوقت مجموعة متسقة من الاعتراضات التى وجهت إليه من كل جانب ، والتي كانت تميل إلى البرهنة بطريقة منطقية على خطأ هذه القضية وسخفها . ولم يسلم الناس بها فيما بعد إلا عندما أقنعوا عن وجهة النظر المنطقية لكى يفحصوها من وجهة نظر علم الطبيعة . فرأوا حينئذ أن التجربة تؤكد صحتها دائماً ، وأنه لو لم تستمر التجربة فى تحقيق صدقها لانقلب نظام الكون رأساً على عقب . مثال ذلك أن حركة الأرض لا تؤثر البتة فى الظواهر الميكانيكية التى تتم على سطح الكرة الأرضية أو داخلها . ولما كان قانون استقلال الحركات مجهولاً عندما ظهرت نظرية « كوبرنيك » ظن بعضهم أنه يستطيع أن يوجه إليه اعتراضاً يستنبط من التجربة . فقد قيل « لكوبرنيك » : لو كانت الأرض تتحرك حول الشمس لأدى ذلك إلى تعديل جميع الحركات التى تتم على سطحها أو داخلها . ولما عرف قانون « جاليلى » فيما بعد أمكن تفسير هذه الظاهرة وسقط الاعتراض .

ولما ثبت صدق هذه القوانين الثلاث قام علم الميكانيكا منذ ذلك الحين على أساس كاف . ومن ثم أمكن إنشاء صرح العلم بمجرد عمليات منطقية ، دون الرجوع إلى

العالم الخارجى . ولكن هذا العمل العقلى المحض لا يحول الميكانيكا إلى علم سابق للتجربة (منطقى) ، كما أن تطبيق الجبر على الهندسة لم يكن سبباً فى أن يفقد هذا العلم الأخير طابعه كعلم طبيعى . ومما يدل على ذلك فى كلتا الحالتين هو إمكان الانتقال من المجرد إلى المحسوس وتطبيق النتائج المكتسبة على بعض الحالات الحقيقية . ويكفى فى هذا أن نعيد العناصر التى وجب على العلم أن يغض النظر عنها . ولو أمكن إنشاء علم الميكانيكا بأسره بناء على مجرد المعانى العقلية الرياضية لما استطعنا بتاتاً أن نتصور كيف يمكن أن يصير مثل هذا العلم ممكن التطبيق على الدراسة الفعلية للطبيعة . فالأمر الذى يكفل لعلم الميكانيكا العقلى حقيقته هو أنه يعتمد ، على وجه الدقة ، على أساس بعض الظواهر العامة التى تمدنا بها الملاحظة ، وأنه يعتمد بالاختصار على بعض الظواهر التى توقفنا عليها التجربة .

ومن الأكيد أنه ما كان لـ « كونت » أن يتكهن بوجهات النظر المتضادة التى تتجه اليوم إلى مبادئ الميكانيكا . والى لخصها « مسيو هنرى پوانكاريه » فى مقال عن النظريات الميكانيكية لدى « هرتز » ^(١) . فقد قال لقد عرضت مبادئ الديناميكا بصور شتى ، ولكن لم يفرق الباحثون قط تفرقة كافية بين ما هو تعريف ، وما هو حقيقة تجريبية ، وما هو نظرية رياضية . ولا يستطيع « مسيو پوانكاريه » أن يرضى بالفكرة « التقليدية » فى الميكانيكا التى بين « هرتز » وجه النقص فيها ، ولا بالفكرة التى يريد « هرتز » أن يستعويض بها عنها . ومهما يكن من شئ فهذا درس فلسفى عظيم يرينا كيف أنشئ المذهب التقليدى فى الميكانيكا التحليلية بدقة جدية بالإعجاب ، وكيف أخرج « لاپلاس » هذا العلم بأسره من قانون أساسى وحيد ، كما يقول « كونت » ، وكيف اهتزت دعائمه منذ قرن من الزمان بسبب بعض الصعوبات الخطيرة التى يعد تقدم علم الطبيعة سبباً فيها .

أليس من الممكن أن تكون هذه حجة تغضد نظرية « دالمبير » و « كونت » فى طبيعة الرياضه الخاصة ؟ فهنا يريان أن الهندسة والميكانيكا لا تختلفان عن

(1) Revue générale des sciences pures et appliquées , 30 septembre 1897.

العلوم الطبيعية الأخرى إلا من جهة دقة العلاقات التي تقفان عليها بين الظواهر ، ومن جهة ما تجده من يسر في معالجة هذه العلاقات بوساطة العمليات الحسابية والجبر ، وفي التشكل ، تبعاً لذلك ، بصورة عقلية وقياسية محضة . لأن القوة الخارقة للعادة التي تنطوي عليها « الأداة » يجب ألا تحجب عن أعيننا طبيعة العلوم التي تستخدم هذه الأداة . وتتجه الهندسة والميكانيكا ، على غرار العلوم الأخرى ، إلى دراسة الظواهر الطبيعية . ولكن لما كانت الظواهر التي يدرسها هذان العلمان أقل الظواهر تركيباً وأشدّها عموماً وأكثرها ارتباطاً فيما بينها فإن هذين العلمين هما اللذان يعبران أيضاً أفضل تعبير عن التعريف الوضعي للعلم . وقد استعاض هذان العلمان « بسهولة كبرى وبسرعة عظيمة عن الملاحظة الحسية بالتنبؤ العقلي » ، وهما يتألفان من القوانين لا من الظواهر . ولكن لما كانا على وفاق مع التعريف الوضعي للعلم من هذه الناحية أيضاً كانا تجريبيين باعتبار أصلهما . وسيتبقى هذان العلمان نسيبين في أثناء تقدمهما .

وهكذا إذا انتهت الفلسفة الوضعية إلى الشعور بنفسها شعوراً تاماً فإنها تؤثر في فكرتنا عن العلوم التي ساهمت بأكبر نصيب في تكوين هذه الفلسفة . وإذا سلم الناس كافة بهذه الفلسفة فستختفي من العقول تلك الفكرة القائلة بإمكان إنشاء علم مطلق ثابت بطريقة منطقية محضة . ولما كانت العلوم الرياضية هي ، على وجه الدقة ، أكل نموذج للعلم الوضعي فلن تطمح بعد الآن إلى تلك الخواص ، وستنفصم علاقاتها السحرية في الزمن بالمتافيزيقيا انفصاماً نهائياً .

الفصل الثاني

علم الفلك

١ - [موضوع علم الفلك]

ينحصر موضوع علم الفلك في الكشف عن قوانين الظواهر الهندسية والظواهر الميكانيكية التي توقفنا عليها الأجرام السماوية؛ وفي استخدام هذه القوانين للوصول إلى التنبؤ العقلي الدقيق بالحالة التي توجد فيها مجموعتنا الشمسية في أي عصر ما. وهو باختصار « تطبيق الرياضيات على الحالة السماوية ^(١) ».

وقد اعتمد « هربرت سبنسر » على نص هذا التعريف لكي يوجه نقده إلى المكان الذي حدده « كونت » لعلم الفلك في تصنيفه للعلوم. فأظهر له أنه يتناقض مع نفسه، وهو يخاطبه بقوله: إنك تطلق اسم العلوم الأساسية على العلوم المجردة التي لا تدرس كائنات الطبيعة؛ بل تدرس القوانين التي تسيطر على الظواهر في هذه الكائنات. فعلى أي اعتبار يتخذ علم الفلك لنفسه مكاناً ضمن هذه العلوم، أي بين العلوم الرياضية وبين علم الطبيعة؟ أليس موضوعه هو دراسة بعض الكائنات الخاصة في الطبيعة؟ وفيه يختلف تطبيق الرياضيات على الحالة السماوية عن تطبيقها في بعض الحالات الأخرى؟ ويبدو بداهة أن « كونت » يدخل هنا في مجموعة العلوم المجردة علماً خاصاً في الحقيقة، أو في الأقل « علماً خاصاً مجرداً »، على حد « تعبير هربرت سبنسر ».

وقد توقع « كونت » هذا الاعتراض. ويلقى الرد الذي أجاب به ضوءاً شديداً على المعنى الذي يعنيه من كلمتي « مجرد » و « عام » اللتين يصف بهما العلوم.

وهو يقبل جانباً من الاعتراض ، فيقول : إن المعاني الفلكية الحقيقية لا تختلف عن المعاني الرياضية البحتة إلا من جهة أنها خاصة فقط بالحالة السماوية . ومن الواجب أن يبدو هذا الأمر في مظهره الأول مضاداً لطبيعة البحوث النظرية الخاصة بالفلسفة الأولى ، وهي طبيعة مجردة في جوهرها . ولكن تتجه هذه البحوث النظرية من جانب آخر إلى الظواهر التي توقفنا عليها التجربة ، ومن الواجب أن يكون ترتيب العلوم المجردة نسخة من الترتيب الحقيقي الذي تتوقف فيه تلك الظواهر بعضها على بعض . وهكذا فأول هذه العلوم — وهو العلم الرياضي — يحدد القوانين الجوهرية لأشد الظواهر عموماً ، وهي الظواهر المشتركة بين جميع الكائنات المادية (الشكل والوضع والحركة) . أو ليست أشد الظواهر عموماً ، بعد تلك الظواهر ، هي تلك التي « تسيطر بنفوذها المستمر سيطرة لا مفر منها على مجرى جميع الظواهر الأخرى ^(١) ؟ » وبعبارة أخرى لا بد لنا — قبل الانتقال إلى دراسة الظواهر الطبيعية والكيميائية والحيوية وغيرها — من معرفة القوانين العامة للوسط الذي توجد فيه تلك الظواهر . وربما استحال وجود هذه الظواهر خارج ذلك الوسط ؛ بل نقول في الأقل : إنه يمد شرطاً في وجودها على نحو ما ، بحيث لو اختلف هذا الوسط لاختلفت هذه الظواهر أيضاً .

وحيث أن يرجع طابع العموم الذي يستخدم مع طابع التجريد في تنظيم مراتب العلوم إلى الفكرة القائلة بتوقف العلوم بعضها على بعض . فلاحظ هذا الأمر هي التي تحدد لعلم الفلك مكانه في السلم العام للعلوم ، أي بين العلوم الرياضية وبين علم الطبيعة . فإذا نظرنا إلى الظواهر التي يدرسها علم الفلك ، على حدة وفي ذاتها ، وجدنا أنها ظواهر هندسية وميكانيكية بحتة . وكان ينبغي إذن ألا تكون موضوعاً لعلم مستقل عن الرياضة . ولكن الفلسفة الوضعية تفحص كل شيء من وجهة نظر إنسانية . وتبدو هذه « الحالة الخاصة » في نظر الإنسانية هامة على نحو لا مثيل له ؛ إذ تتوقف جميع الظواهر الأخرى التي تطلعنا عليها التجربة (باستثناء الظواهر الرياضية) على الظواهر الفلكية . وحيث أن تعد معرفة القوانين الفلكية

شرطاً ضرورياً في معرفة جميع قوانين الظواهر الأخرى . وهكذا ليس الخروج عن مبدأ ترتيب العلوم الأساسية إلا خروجاً ظاهرياً . وتعرض لنا حالة مماثلة في علم الكيمياء . فتحليل الهواء والماء جزء من علم الكيمياء المجرد ؛ لأن الهواء والماء يكوّنان الوسط العام « الذي تم فيه جميع الظواهر التي تحدث فيما بعد ^(١) » . وإذن فهناك ما يبرر المكان الذي حدد لعلم الفلك . وفيما عدا ذلك يظل هذا العلم مجرداً . وحقيقة كان ينبغي أن يدرس هذا العلم جميع مظاهر وجود الأجرام السماوية ، وأن يقارن بينها حتى يكون علماً خاصاً . ولكن علم الفلك لا يدرس ، علي عكس ذلك ، سوى الظواهر الهندسية والميكانيكية للأجسام السماوية بغض النظر عن كل اعتبار طبيعي أو كيميائي وهلم جرا . ويقول « كونت » في نهاية رده إن العلوم الرياضية لا تفقد إذن طابعها المجرد عندما تنتقل إلى الحالة السماوية . وهي لا تفعل سوى أن تزداد نمواً في أحد الأمثلة الخاصة الذي يضطرها بسبب أهميته القصوى إلى التخصص على هذا النحو .

ويكاد الطابع المجرد يفرض نفسه على علم الفلك بطريقة منطقية . فنحن لا نقف على الظواهر التي يقوم هذا العلم على أساسها إلا بحس واحد . حقا إن هذا الحس أقرب الإحساسات إلى الطابع العقلي ، ولكنه يوقفنا فحسب على الخواص الرياضية للأجسام . فأعيننا وحدها هي التي تلمس الأجرام السماوية . ولا وجود لعلم الفلك لدى فصيلة عمياء . ولو وجدت أجرام سماوية مظلمة لما وقفنا عليها أبداً الدهر . ونحن نئذ لا تقع ملاحظتنا إلا على شكل الأجرام السماوية المرئية ، وعلى موضعها وحركتها . ولئن نستطيع مطلقاً استخدام أي وسيلة لدراسة التركيب الكيميائي لهذه الأجسام أو تركيبها المعدني ، ومن باب أولى لن نستطيع دراسة طبيعة الأجسام العضوية التي تعيش على سطحها . وقد كان يجدر بـ « كونت » أن يصوغ هذه التأكيدات في عبارات أقل جزمًا من ذلك ؛ إذ لم تلبث أن اهتزت دعائمها بسبب تحليل الطيف والتصوير الشمسي . ولكن اقتناعه هذا أكذابه صحة الفكرة التي كونها لنفسه عن علم الفلك ، وهي فكرة رياضية مجردة تمام التجريد .

وحيث أنه يبدو له أن علم الفلك نموذج ممتاز للعلم الوضعي ؛ لأنه علم طبيعي ومجرد في آن واحد ، ولأن هذين الطابعين يوجدان فيه بصفة واضحة على حد سواء ؛ في حين أن هذا الأمر لم يتحقق في الرياضيات ؛ لأن نصيب الملاحظة في هذا العلم الأخير ضئيل جداً وغاية في الشروء إلى درجة يصبح إدراكه مستحيلاً . والأمر على عكس ذلك في علم الفلك ؛ إذ من البديهي أن ملاحظة بعض الظواهر تلعب دوراً في تكوين العلم . ولكن في نفس الوقت لا يرى المرء في أي موطن آخر ، على نحو أفضل من ذلك ، كيف أن العلم لا ينحصر في مجرد إدراك الظواهر . فالظواهر هنا أولية جداً ، وهي إلى جانب ذلك قليلة الأهمية إلى درجة أنه يجدر بنا أن نطلق اسم العلم على ما بينها من صلات وعلى معرفة قوانينها . إذا ما الظاهرة الفلكية على وجه العموم ؟ إنها ليست سوى هذا الأمر وهو : أن جرماً سماوياً معيناً قد لوحظ في لحظة معينة وقد قيست زاوية انحرافه بدقة . وتركيب هذه الملاحظات وإعدادها على نحو يختلف عمقه قلة أو كثرة أمران ضروريان للعلم ، ولو كان في أشد حالاته نقصاً . وقد قال « كونت » : لم ينشأ علم الفلك حقيقة عندما قام الكهنة المصريون أو الكلدانيون بسلسلة من الملاحظات الحسية التي تختلف دقتها قلة وكثرة ؛ بل نشأ فقط عندما بدأ الفلاسفة الأغريق الأول يرجعون الظاهرة العامة للحركة اليومية إلى بعض القوانين الهندسية ^(١) .

كذلك يعد علم الفلك ، على إثر العلوم الرياضية ، أكثر العلوم تجرداً من الاعتبارات اللاهوتية والتمثيلية . وهو علم موضوعي من جميع الوجوه . فلم يعد الفلكيون يلجأون إلى فكرة العناية الإلهية التي قد تكون سبباً عاقلاً لنظام العالم السماوي ، وهو هذا النظام الذي قد يشهد بدوره بوجود هذا السبب . كذلك لا يتساءلون عن الطبيعة الداخلية للقوى (كالثقل والجاذبية الخ) . فعلم الفلك يقنع بتحديد العلاقات الثابتة بين الظواهر على أكمل وجه ممكن من الدقة . وهذا هو المجال الذي تستطيع فيه العقول الفلسفية دراسة الصفات الجوهرية لأحد العلوم الوضعية . وسترى هذه العقول هنا أيضاً كيف يجب على العلم أن يكون منزهاً عن كل غاية

حتى يصبح مفيداً. [ويقول كونت] : لولا أسمى البحوث النظرية التي قام بها علماء الهندسة في علم الميكانيكا السماوى ، وهى تلك البحوث التي زادت دقة الجداول الفلكية إلى حد كبير جداً ، لاستحال تحديد خط الطول لسفينة بمثل درجة الدقة التي نستطيع الحصول عليها الآن ^(١) . »

وأخيراً لم يكن أى علم آخر أشد تأثيراً من علم الفلك في تطور العقل الإنسانى . إن العصور الكبرى لعلم الفلك هى أيضاً العصور الكبرى للفلسفة الكونية . ولقد كانت المقاومة اليائسة التي قابلت بها العقيدة اللاهوتية كشف « چاليلى » تعبر عن شعور خفى صادق بما سيفضى إليه هذا الكشف من نتائج ؛ لأن التسليم بأن الأرض ليست مركزاً للعالم كان معناه القيام بالخطوة الأولى والحاسمة في الطريق التي تبتعد بالناس عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الإنسان مركز الكون . وكان معناه أن الإنسان قد عقد العزم على أن يستمىض يوماً ما بوجهة النظر النسبية في الفلسفة عن وجهة النظر المطلقة ، وكان معناه إدخال التفكير الوضعى اليوم في البحوث الطبيعية النظرية ؛ وغداً في البحث الأخلاقى النظرى .

٢ — [الملاحظة والفرصة في علم الفلك]

ومع أن علم الفلك علم « رياضى من الدرجة الأولى » فإنه يستخدم طريقة الملاحظة . فعالم الفلك يلاحظ قبل أن يستخدم العمليات الحسابية ، كما يلاحظ أيضاً بعد استخدامها . وحينئذ ترى أن فن الملاحظة ، الذي لا يستخدم في الرياضة ، يظهر هنا ، وتظهر معه الطريقة الاستقرائية .

حقاً ليس هناك « فاصل مطلق » بين الملاحظة وبين التفكير ^(٢) ؛ إذ لا يلاحظ العقل الظواهر في مبدأ الأمر ملاحظة قبول أو ملاحظة « سلبية » ، حتى يؤلف بعض المركبات من هذه الظواهر فيما بعد . فكل ملاحظة نوع من التركيب في حقيقة الأمر . وهذا صحيح على وجه الخصوص في الملاحظة الفلكية ؛ لأن الظواهر التي تلاحظ في هذا العلم وليدة التركيب حقيقة . وليس من المستطاع حقيقة أن يرى المرء سوى بعض الاتجاهات التي توجد في آن واحد ، أو يتبع

(1) Cours, II, 14—15.

(2) Pol. pos. I, 500.

بعضهم — على أن تصبح عديمة الجدوى . ولكنها ضرورية . ولن يستطيع العلم أن يتقدم — بل أن يبدأ — دونها . فبدلاً من أن يحدد « كونت » للفرض مكاناً ضئيلاً جداً كما فعل « بيكون » نرى على عكس ذلك أنه يجلب على نفسه اللوم ؛ لأنه حدد له مكاناً واسعاً جداً . وقد أساء هو نفسه استخدام الفروض في آخر حياته . ولكن النظرية التي عرضها في كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » — تلك النظرية التي توجد بعض سماتها في كتاب « مقدمة لدراسة الطب التجريبي » لكلود برنارد^(١) — كانت تدرس طبيعة الفروض ووظيفتها بعناية .

٣ — [تطور رأى « كونت » في علم الفلك]

إن علم الفلك — أو في الأقل الجزء الذي يسمى فيه باسم الميكانيكا السماوية — هو العلم الذي بلغ أقصى درجة في الكمال من بين جميع العلوم الطبيعية . فليس ثمة موطن آخر أمكن فيه إرجاع الظواهر على خير وجه إلى قانون أسمى يسمح بالتكهن بها على نحو كاف من الدقة . ولكن لم يمكن الوصول إلى هذه النتيجة إلا بعد الاستعاضة عن فكرة الكون بفكرة العالم الشمسي^(٢) . فهذا العالم هو الوحيد الذي نستطيع تصويره في جملة كجموعة تامة الأجزاء . ولو كانت القوانين العامة للكون موضوعاً لعلم الفلك لكان ناقصاً قصاً هائلاً ، إن لم يكن مستحيلاً تمام الاستحالة . وحقيقة ما الذي نعرفه عن القوانين الكونية^(٣) ؟ وأكثر من ذلك فإننا نجهل إذا كان قانون « نيوتن » ينطبق على مجموعات النجوم . وإذن تجب التفرقة بين علم الفلك باعتباره علماً خاصاً بعالمنا وبين علم الفلك الذي يدرس النجوم . وليس هذا العلم الأخير محرماً علينا بصفة مطلقة . ولكننا لا نعلم عن هذا الموضوع إلا شيئاً تافهاً جداً ، ولن نعلم عنه مطلقاً أكثر من ذلك . أتكون الشمس التي لا نهاية لعددتها في الفضاء مجموعة عامة أم توجد مجموعات شمسية مستقلة ؟ إن الفلاسفة يتناقشون لمعرفة ما إذا كان الفضاء لانهائياً

(1) Claude Bernard Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.

(2) Cours, VI, 751.

(3) Cours, II, 132—3.

أم لا ، وإذا كان عدد الأجرام السماوية نهائياً أم غير نهائى وهلم جرا . ونقول باختصار إن دراسة عالمنا تعد دراسة علمية . أما دراسة الكون فليست كذلك . ويساعدنا التاريخ على أن نفهم كيف تم الانتقال من إحدى الدراستين إلى الأخرى . فلقد كانت الفلسفة القديمة تجعل الأرض مركزاً للكون . وكان طبيعياً ، في هذه الحال ، أن يتصور الناس أن جميع الأجرام السماوية ، مهما يكن من اختلاف صفاتها الخاصة وحركاتها ، أجزاء في مجموعة وحيدة . وكانت هذه الفكرة تستند إلى مبدأ صرح به مع درجة كبيرة أو قليلة من الوضوح وهو : إن وجود الإنسان هو الغاية التي يهدف إليها الكون . ولم يكن هناك مجال للتفرقة بين عالمنا وبين العالم الكلى . ولكن هل كان من الممكن أن تستمر مثل هذه الفكرة في البقاء عندما لم تعد الأرض سوى كوكب يدور حول شمس مستقلة مثيلة بعدد كبير من الشمس الأخرى ؟ وفجأة وجدنا أن النجوم تنتقل إلى مسافات لا نهاية لبعدها بالنسبة إلى أكبر المسافات التي تفصل الكواكب بعضها عن بعض . وقد استطاع العقل الإنساني ، دون ريب ، أن ينظر دائماً إلى المجموعة الضئيلة التي تعد الأرض أحد أجزائها كما لو كانت مجموعة قائمة بذاتها . ولكن المجموعة الكلية التي تشمل جميع الأجرام السماوية لن تقع مطلقاً تحت ملاحظته (وذلك على فرض وجود هذه المجموعة فعلاً) . ومن ثم « تطرقت فكرة العالم كفكرة واضحة ومألوفة ، وأصبحت فكرة الكون مشكوكاً فيها ومستحيلة الفهم تقريباً ^(١) . »

زد على ذلك أن هذا الأمر ليس بذى بال . والسبب في هذا ، بناء على شعار مفضل لدى « كونت » ، هو : أن الشيء الذي لا نملك أى وسيلة إلى معرفته هو أيضاً الشيء الذي لسنا في حاجة إلى معرفته ؛ وكل شيء تهمننا معرفته نستطيع الوصول إليه أيضاً . وليس لنا أن نرى هنا انسجاماً أرادته العناية إلهية . فإن كل شيء تهمننا معرفته يجب أن يؤثر دائماً ، على نحو ما ، في شروط وجودنا . ولما كان هذا التأثير يشمرنا بوجوده لم يكن بد من أن نستطيع معرفته إن عاجلاً وإن آجلاً ، وعلى نحو مباشر أو غير مباشر . وتنطبق هذه الفكرة على علم الفلك إلى حد كبير .

(1) Cours, II, 133.

فدراسة قوانين المجموعة الشمسية التي نعد جزءاً منها ذات أهمية رئيسية بالنسبة إلينا . ولذا وصلنا إلى درجة كبيرة جداً من الدقة في هذه المسألة . وعلى عكس ذلك ليست الفكرة الدقيقة عن الكون في متناول إدراكنا ؛ لأنها ليست هامة بالنسبة إلينا بغض النظر عن « حب اطلاعنا الذي لا يمكن إشباهه . » (١) فاستقلال عالمنا أمر أكيد . ويبدو أن الظواهر التي توجد داخل مجموعتنا الشمسية لا تتأثر بالظواهر الأشد عموماً والمتعلقة بالتأثير المتبادل بين الشمس . فجداولنا الخاصة بالحوادث السماوية ، والتي حدثت سلفاً منذ زمن بعد ، والتي لا تفحص عالمنا آخر سوى عالمنا ، تتفق حتى الآن أتم اتفاق مع ملاحظتنا المباشرة . ولو فرضنا أن قانون الجاذبية ينطبق على الكون بأسره لكان الاضطراب — الذي يحدث في عالمنا بسبب كتلة تساوى كتلته مليون مرة وتقع على مسافة أقرب الشمس إلى شمسنا — أضعف من الاضطراب الذي يترتب على ظاهرة المد والجزر عدة مليارات من المرات ، أى لكان هذا الاضطراب معدوماً من الوجهة العملية . ويقول « كونت » : إن هذا هو الاستثناء الوحيد من القانون العام الذي يقضى بأن أشد الظواهر عموماً هي التي تسيطر على أشدها خصوصاً ، دون أن تتأثر بها (٢) . ويستنبط من ذلك فقط أن ظواهر مجموعتنا الشمسية أعم الظواهر التي يمكن أن تمتد إليها بحوثنا الوضعية ، وأنه يجب استبعاد دراسة الكون من الفلسفة الطبيعية منذ الآن فصاعداً . وحينئذ يظل القانون العام صادقاً بالنسبة إلى الفلسفة الوضعية بأسرها .

إن تحديد موضوع علم الفلك هو إحدى النقاط التي نستطيع فيها متابعة التعديلات المتتالية في تفكير « كونت » على خير وجه . ففي المجلد الثاني من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » ينسب « كونت » إلى علم الفلك المجال الذي يعترف له به العلماء على وجه العموم ؛ بل ينادى بأن يكون البحث العلمى منزهاً تماماً عن كل هوى في جميع أرجاء هذا الميدان ، وأن هذا هو الشرط في

(١) لا نعتقد من جانبنا أن علم الفلك قد وقف عند الحد الذي رسمه له « كونت »

المترجم

(2) Cours, II, 266 — 7.

فائدة البحث . وقد أخذ عن « كوندزسيه » المثال الذى يضربه لذلك (وهو تحديد خطوط الطول في البحار .) ولاريب في أن « كونت » كان يلح في هذا الحين في التفرقة بين فكرة العالم وبين فكرة الكون على اعتبار أن الأولى وحدها فكرة وضعية . ومع هذا فإنه يسلم أيضاً بأننا لن نفقد الأمل أبداً في الحصول على بعض المعارف الخاصة بالنجوم^(١) ، وبأننا سنجد نفعاً ثميناً جداً في معرفة الحركات النسبية للنجوم العديدة . . الخ . ولكنه يصدر في المجلد السادس من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » حكماً عاماً ضد « علم الفلك المزعوم الخاص بالنجوم ، والذي يعد في الوقت الحاضر الخطأ الوحيد في الدراسات السماوية . »^(٢) وبعد ذلك بعشر سنوات نجد في المجلد الأول من كتاب « السياسة الوضعية » أن كونت « يحدد » علم الفلك من وجهة النظر التركيبية (الذاتية) . فلم يعد يكتفى بأن يقصره على معرفة المجموعة الشمسية ؛ بل يحصر الدراسة الخاصة بعالمنا داخل حدود ضيقة ؛ إذ يجب أن يصبح علم الفلك ذاتياً بعد أن كان موضوعياً ، وشأنه في ذلك شأن العلوم الأخرى . فبدلاً من الدراسة « النامضة » (أى غير المحدودة) للسماء يجب عليه أن يضع دراسة الأرض نصب عينيه ، وألا يدرس الأجرام السماوية الأخرى إلا من جهة علاقاتها بالكوكب الإنسانى . ووحدة هذا العلم رهن بذلك الشرط .^(٣)

وهكذا رجع « كونت » إلى عالم أرسطو المعلق ، ذلك العالم الذى تحتل الأرض مركزه . وقد لفت هو نفسه الأنظار إلى هذه العودة عندما أشار إلى نقطة الخلاف بينه وبين الفكرة القديمة فقال : « لقد كانت هذه الوحدة موجودة في نظر القدماء ، ولكنها كانت ذات طابع مطلق ، وقد كان هذا الطابع مشروعاً في ذلك الحين . » ولما عرفت حركة كوكبنا كان من المستطاع أن يكتفى المرء بتعديل التركيب القديم للعلم السماوى « وذلك بالاحتفاظ من وجهة النظر الذاتية بالمركز الذى كان يُظن في أول الأمر مركزاً موضوعياً . » وكان هذا يكفى في تحويل علم

(1) Cours, II, 7.

(2) Cours, VI, 751.

(3) Pol — pos., I, 508 .

الفلك المطلق إلى علم فلك نسبي . ولا ريب في أن القدماء كانوا يخطئون عندما جعلوا الأرض مركزاً للعالم . ولكن كان يكفي في تصحيح خطأهم أن نقول بأن الأرض مركز عالمنا . إن النظرية الذاتية « تركز الدراسات السماوية حول الأرض حقيقة . » وليست الأجرام السماوية الأخرى جديرة باهتمامنا إلا بالقدر الذي تتطلبه معرفة كوكبنا . وينتهي « كونت » إلى القول ، في المجلد الرابع من كتاب « السياسة الوضعية » بأننا نستطيع الاكتفاء على وجه الدقة بدراسة الشمس والقمر . ويجوز للمرء أن يضيف إليها الكواكب القديمة ، ولكن ليس له أن يضيف إليها « الكواكب الصغيرة التي لا ترى إلا بالتليسكوب »^(١) .

ولا يدل هذا التضييق التدريجي لمجال علم الفلك على تغيير جوهرى في فكرة « كونت » الفلسفية . وهو يترتب فقط على زيادة توقف المصلحة العلمية على بعض المصالح العليا الأخرى . فكونت يرى أن المعرفة من أجل المعرفة استخدام للذكاء الإنسانى على نحو جدير باللوم . لقد أدى أمثال « نيوتن » و « لابلاس » فيما مضى وظيفة ضرورية . والإنسانية مدينة لهم بالجميل إلى الأبد . فقد وجهوا ضربة حاسمة إلى الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ، وكفلوا النصر للتفكير الوضعى . ففي عصرهم كان البحث النظرى العلمى الذى يتجه إلى الكشف عن قوانين الظواهر ، وبخاصة عن قوانين الظواهر السماوية ، أسمى المشاغل وأكثرها نفعا فى نفس الوقت . وما كان هؤلاء العباقرة من الرجال يستطيعون أن يضموا شيئاً آخر سواها نصب أعينهم . ولكن الآن ، وقد أفضت جهودهم إلى إنشاء الفلسفة الوضعية ، كما أدت هذه الفلسفة نفسها إلى « الدين النهائى » ، فليس ثمة مجال للبحوث التى تستطيع الإنسانية الاستغناء عنها منذ الآن فصاعداً ؛ بل يجب « بتر عدد كبير من المعلومات غير المجدية »^(٢) . وبالاختصار نجد أن « كونت » لما نظر إلى الأشياء من وجهة نظر دينه الجديد عاج « فوضى » العلم بأن قضى على حريته .

وتعد هذه النتائج التى استنبطها « كونت » بطريقة منطقية ، وإن كان غاية فى

(1) PoI, pos., IV, 212.

(2) Pol. Pos. I, 508—13.

في التطرف ، جزءاً من الأفكار الدينية لديه ، أى جزءاً من مثال أعلى للمستقبل البعيد . ويجب ألا تدعونا هذه النتائج إلى تجاهل ما تنطوى عليه ملاحظاته الفلسفية من أفكار عميقة عن علم الفلك . فتأملاته في العلاقات بين الأفكار الخاصة بالعالم وبين الأفكار الخاصة بالكون تقابل من جهة النظر الوضعية التضاد الأول في « الجدل العالى »^(١) في كتاب « نقد العقل المحض » . فهل نستطيع أبداً أن نشعر بنسبية معرفتنا على نحو أفضل من شعورنا بها عند ما نرى أن معرفتنا للظواهر السماوية تكون أجدر ما يكون بالإعجاب من جهة دقتها ما دام الأمر بصدد المجموعة الشمسية ، وأنها تكاد لا تصبح شيئاً مذكوراً إذا ألقينا بنظرنا إلى ما وراء هذه المجموعة ؟

وسيهلك عالمنا ، وربما كان اختفاؤه حدثاً عرضياً غير ملموس ، كما هو الشأن فيما يتعلق بوجوده . ويقول « كونت » : إن المقاومة المستمرة للوسط العام وحدها توجب أن يتحد عالمنا في نهاية الأمر بالكتلة الشمسية التي انفصل عنها ، حتى تتمدد هذه الكتلة من جديد في أثناء المصور المستقبلية الشاسعة ، وحتى تكون بنفس الطريقة عالماً جديداً يكتب له أن يفضى إلى حياة مماثلة . ويجب فيما عدا ذلك أن تتم هذه الدورات الهائلة التي يتحطم فيها العالم تارة ويتجدد فيها تارة أخرى^(٢) ، دون أن تؤثر أى تأثير ما في أشد الظواهر عموماً ، وهي التي ترجع إلى التأثير المتبادل بين الشمس ؛ وذلك على نحو لا تكون معه الثورات (الفلكية) الكبرى في عالمنا إلا حوادث ثانوية وإقليمية — إذا صح هذا التعبير — بالنسبة إلى التحولات الكونية حقيقة^(٣) .

ويكفى هذا الاستطراد بصدد « الامتداد الشاسع » للمكان والزمان في بيان أن « كونت » ليس سجين هذا الجزء الصغير من المجموعة الشمسية الذي كان يبدو أنه يحبس نفسه فيه . ومن الجائز أنه قد حرم على نفسه الخروج من هذا السجن لبعض الأسباب الخلقية والدينية . ولكنه يعلم ، على غرار « پاسكال » أنه يسكن « إقليماً صغيراً منزوياً في الطبيعة » .

(1) Dialectique transcendente .

(٢) نجد هذه الفكرة نفسها لدى أحد فلاسفة الاغريق القدماء ، وهو هراقليطس . وهي فكرة ميتافيزيقية ، أى من النوع الذي يهاجمه « كونت » نفسه . المترجم .

(3) Cours, II, 297.

الفصل الثالث

علوم العالم غير العضوى

١- [المعرفة بين علم الطبيعة وعلم الفلك]

إذا لم نفصل علم الكيمياء عن علم الطبيعة كان موضوع هذين العلمين معاً هو معرفة قوانين العالم غير العضوى . وهكذا يتميز هذان العلمان بوضوح عن علم الفلك الذى يمكن اعتباره « فيضاً من العلم الرياضى » ، كما يتميزان من جانب آخر عن علم الحياة . وتبدو التفرقة بين علم الطبيعة وعلم الكيمياء أكثر عسراً من ذلك . ومع هذا فلا بد من الاحتفاظ بهذه التفرقة ؛ لأن ظواهر علم الطبيعة أشد « عموماً » ، والظواهر الكيميائية أكثر « خصوصاً » . ومعنى هذا أن الثانية تتوقف على الأولى ، دون أن يكون هذا التوقف متبادلاً فى أغلب الأحيان . وإذا فرضنا أن الإنسان استطاع يوماً ما أن يقرر أن الظواهر الكيميائية هى فى الحقيقة ظواهر طبيعية ، فستستمر التفرقة بين هذين العلمين على الرغم من ذلك ، بمعنى أن الظاهرة التى توصف بأنها كيميائية ستحتوى دائماً على أكثر مما تحتوى عليه مجرد ظاهرة طبيعية : مثال ذلك تغير الخواص النوعية الذى يخضع له تركيب الجزيئات فى الأجسام ، وما يترتب عليه من تغير جميع خواص الأجسام^(١) .

وإذا قصرنا الحديث فى أول الأمر على علم الطبيعة وجدنا أن هذا العلم ينطوى على خواص تختلف عن خواص علم الفلك . إن كمال أحد العلوم من الوجهة النظرية يقاس باعتبارين تربطهما علاقة متبادلة ، وإن اختلف كل منهما عن الآخر وهما :

(1) Cours II, 310..

١ - الاتساق التام إلى حد كبير أو قليل بين القوانين .

٢ - التنبؤ بالظواهر على نحو من الدقة يختلف قلة وكثرة .

وسيظل علم الطبيعة شديد التخلف دائماً عن علم الفلك في كلتا هاتين الناحيتين، ولو فرضنا أنه سيجرز تقدماً هاماً جداً . وحقيقة ينطوى العلم السماوى على وحدة تكاد تكون تامة . وعلى عكس ذلك يتكون علم الطبيعة من عدة فروع تكاد تكون منفصلة بعضها عن بعض ، دون أن نستطيع إرجاع قوانين أى فرع منها، ينظر إليه على حدة ، إلى قانون وحيد أشد عموماً . أما فيما يخص النقطة الثانية فإن عدداً قليلاً جداً من الملاحظات المباشرة في علم الفلك تتيح التنبؤ بجملة الظواهر السماوية تنبؤاً عقلياً مضبوطاً ؛ في حين أن علم الطبيعة لا يسمح إلا بالتكهنات التي تعتمد بصفة عامة على التجربة المباشرة وقصيرة المدى . حقاً إن بعض أجزاء علم الطبيعة يستطيع استخدام التحليل الرياضى (وسنرى شروط استخدام هذا التحليل بعد قليل) . ومع هذا فوظيفة التجربة هامة إلى أقصى حد في علم الطبيعة منها في علم الفلك . ولذا فإن علم الطبيعة أول علم نقابل فيه الطريقة الاستقرائية التي تستخدم وتنمو فيما بعد في العلوم الوضعية الأخرى على نطاق واسع . وعلى الرغم من أن القياس يحتفظ بوظيفة هامة في هذه العلوم فإنه لا يستمر في احتلال مكان الصدارة هنا . والسبب في ذلك راجع ، كما يقول « كونت » ، إلى أن تقرير المبادئ الحقيقية يبدأ بأن يصبح هنا أكثر عسراً من استنباط عدد كبير النتائج الصحيحة^(١)

وتتضمن الطريقة الاستقرائية ثلاثة أساليب جوهرية .

١ - الملاحظة بمعنى الكلمة ، أى الفحص المباشر للظاهرة على النحو الذى

تبدو عليه بصفة طبيعية .

٢ - التجربة ، وهى التى تعرف بصفة عامة بأنها تأمل الظاهرة التى عدلت

تعدىلاً كبيراً أو قليلاً عن طريق بعض الظروف المصطنعة التى تثيرها حتى ندرس

الظاهرة على خير وجه .

٣ - المقارنة ، أى النظر بالتدرج إلى سلسلة متتابعة من الحالات المتماثلة التى تنجس فيها الظاهرة نحو البساطة شيئاً فشيئاً . ولا يستخدم علم الفلك سوى الأسلوب الأول من هذه الأساليب الثلاثة . ولا يستطيع علم الطبيعة استخدام الأسلوب الثالث الذى يعد خاصاً بعلم الحياة . ولكنه يستطيع استخدام الأسلوب الأول ، وهو يبتكر الأسلوب الثانى . وهذا تأكيد جديد للقانون الذى قرره « كونت » وهو : يزداد عدد أساليب المنهج الوضعى التى يمكن تطبيقها فى العلوم كلما أصبحت هذه الأخيرة أشد تعقيداً وأقل يسراً .

فالتجربة ، وهى مستحيلة فى علم الفلك ، تظهر فى علم الطبيعة . وإذن يجب دراستها فى هذا العلم الذى يعد مصدراً لها . وفى هذا العلم أيضاً تنجح التجربة على أكمل وجه ، وتؤدى إلى أكبر عدد من النتائج . وحقيقة تتطلب التجربة الحاصلة الحقيقية أن يقارن المرء بين حالتين : « لا تنطويان على أى خلاف مباشر أو غير مباشر سوى ذلك الخلاف الذى يرجع إلى تطور الظواهر المراد تحليلها ^(١) . » ويستخدم « كونت » هنا اسم التجربة ليدل به على ما سيطلق عليه « جون ستيوارت مل » اسم طريقة الاختلاف ، أى على أقوى طرقه فى فحص الظواهر .

وإذا كان الأمر خاصاً ببعض الظواهر شديدة التعقيد كانت التجربة التى تفهم على هذا النحو عاية فى العسر . ففي علم وظائف الأعضاء مثلاً يجب التأليف بين التجارب على نحو تظل معه الكائنات حية ؛ بل فى حالة سليمة ما أمكن ذلك . ولكن أى تعديل يطرأ على أحد أجزاء الكائن العضوى لا يلبث أن يتردد صدىه فى الأجزاء الأخرى . ويقوم الكائن الحى برد فعل مباشر ، ويتكيف على أكمل وجه ممكن بالظروف التى وضعه المحرّب فيها . وحينئذ يكاد يكون من المستحيل أن نحقق فى علم وظائف الأعضاء ما نستطيع تحقيقه بسهولة كبيرة فى علم الطبيعة . ففي هذا العلم الأخير يفحص الباحث حالتين متشابهتين من جميع الوجوه ما عدا الوجه الذى يرغب فى تحليله . وحقيقة يبدو أن التجربة فى علم الكيمياء يجب أن تكون أكثر يسراً منها فى علم الطبيعة ؛ لأن

الباحث في هذا العلم لا يكاد يفحص سوى الظواهر التي تترتب على الظروف التي يتدخل الإنسان في إيجادها . ولكن معنى هذا القول أننا نسيء فهم طبيعة التجربة ؛ إذ لا ينحصر جوهر هذا الأسلوب في أن يخلق الإنسان الظروف ؛ بل ينحصر في « أكبر حد ممكن من الاختيار لأفضل حالة خاصة تسمح بالوقوف على قانون الظاهرة » سواء أ كانت طبيعية أم صناعية . ويكاد يكون هذا الاختيار دائماً أكثر يسراً في علم الطبيعة منه في علم الكيمياء ؛ لأن الظواهر الكيميائية لما كانت أشد تعقيداً ولما كان تحقيقها غير ممكن على وجه العموم إلا بمساهمة عدد كبير من المؤثرات المختلفة فإنها لا تسمح بتغيير ظروف إنتاجها إلى حد كبير ، كما لا تسمح ، على وجه الخصوص ، بعزل مختلف الشروط التي تحدد وجودها عزلاً تاماً .

وكثيراً ما يستطيع علم الطبيعة استخدام التحليل الرياضي إلى جانب الطريقة التجريبية . ولكن يجب عليه أن يكون غاية في الحذر لدى استخدامه لهذا التحليل ، وألا يلجأ إلى هذا التطبيق الرياضي إلا بعد « أن يعنى بفحص الظواهر الحقيقية التي يتخذها نقطة بدء » ، وهي التي تستطيع وحدها أن تقرر متانة استدلالاته القياسية . وبالاختصار يجب أن توجه المبقرية الخاصة بعلم الطبيعة طريقة استخدام هذه الأداة القوية توجيهاً مستمراً ولكن هذا الشرط لم يتحقق دائماً . وكثيراً ما كانت غلبة التحليل الرياضي سبباً في إهمال الدراسات التجريبية . ولم يكن التحليل الرياضي سبباً في أن يكون تقدم علم الطبيعة عرضة للخطر فحسب ؛ بل قد أجه أيضاً إلى تشويه هذه الفكرة عن العلم ، وإلى العمل على تقيده نحو حالة من الغموض والشك . ويقول « كونت » : إن هذه الحالة لا تختلف في الواقع إلا قليلاً عن حالته في مرحلته الميتافيزيقية القديمة (١) .

ولهذا السبب يجب ألا يُترك تطبيق التحليل الرياضي في علم الطبيعة لعلماء الهندسة الذين يهتمون على وجه الخصوص بالتحليل كأداة ؛ بل يجب أن يكون هذا التطبيق من نصيب علماء الطبيعة الذين يهتمون ، قبل كل شيء ، بتحديد القدر الذي يجب أن تستخدم فيه الرياضة . وكثيراً ما أثقل الرياضيون علم الطبيعة

بعدد كبير من البحوث التحليلية التي تعتمد على فروض مشكوك فيها إلى حد كبير . فيجب عليهم أن يدعوا مكانهم لعلماء الطبيعة المدربين على الدراسات التجريبية ، والذين يعرفون الرياضة ، على الرغم من ذلك ، معرفة كافية تسمح لهم باستخدام التحليل في كل مرة يمكن استخدامه فيها . وبهذا الشرط سيؤدي التحليل للعلم أجل الخدمات شأنا . وهل كان من المستطاع أن يصل علم الضوء وعلم الصوت ونظريات الحرارة والكهرباء إلى الحالة التي نراها عليها الآن دون العون الذي يبذله التحليل ؟ ومع هذا فإن البحوث الطبيعية — حتى في هذا المجال الأخير — تكاد تكون دائماً شديدة التعقيد إلى درجة أنها تتطلب حذف جزء جوهري إلى حد ما من شروط المشكلة ، حتى تتشكل بصورة رياضية . وفي حقيقة القول نجد أنفسنا هنا حيال المشكلة العامة التي تتعلق بترجمة الأمور الجزئية بصيغ مجردة . وقد حلت هذه المشكلة حلاً جديراً بالإعجاب في العلوم الرياضية ، وحلاً كافياً في علم الفلك ، ولكنها لم تحل إلا حلاً ناقصاً في علم الطبيعة . ويقول « كونت » : إن فن التأليف بين التجربة والتحليل الرياضي تأليفاً قوياً مازال مجهولاً على وجه التقريب . وهو يعد آخر تقدم خاص بالمنهج الذي يتناسب مع دراسة علم الطبيعة دراسة عميقة^(١) . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك ، تبعاً لفكرة « كونت » ، أن تقدم هذا الفن سيكون رد فعل يعود بالنفع على التحليل الرياضي نفسه .

٢ — [التفرقة بين الفروض الجيدة والفروض الرديئة في علم الطبيعة]

لقد انتهى علم الفلك إلى حالته الوضعية التامة : واختفى فيه كل أثر للتفكير الميتافيزيقي . فهل نستطيع أن نقول ذلك عن علم الطبيعة أيضاً ؟ لا يبدو الأمر كذلك إذا نظرنا إلى الفروض التي تؤدي وظيفة كبرى في هذا العلم والتي هاجم « كونت » بعضها بعنف .

وكيف تمكن التفرقة بين الفروض الجيدة وبين الفروض الرديئة ، أي بين

تلك التي تعود بالنفع على علم الطبيعة وبين تلك التي تعوق سيره ، والتي يجب أن تطرح جانباً ؟ ليس هذا السؤال أحد تلك الأسئلة التي يحلها المرء بالالتجاء إلى بعض القواعد المجردة . ولا بد للإجابة على هذا السؤال من دراسة طريقة استخدام الفروض في المواطن التي لا يمكن توجيه النقد فيها إليها ، ومن إصدار حكم نهائي بناء على هذا المثال . ويقول « كونت » : يبدو لي أن التحليل العميق لفن الفروض في علم الفلك هو الذي يستطيع وحده تقرير القواعد الكفيلة بتوجيه استخدام هذه الحيلة النهجية الثمينة في علم الطبيعة ، ومن باب أولى في باقي فروع الفلسفة الطبيعية^(١) . فما فائدتها إذن بالنسبة إلى علماء الفلك ؟ إنها تساعد على التكهن بالنتائج التي تترتب على القياس أو الاستقراء « بوضع فرض مؤقت يتعلق بنفس المعاني التي يتكوّن منها الموضوع النهائي للبحث . » وقدماً كانت الفروض وسيلة نبئت ففكرتها العامة من مناهج التقريب التي كان يستخدمها علماء الهندسة . فقد « فرض » هؤلاء أن الدائرة هي الحد الذي ينتهي إليه محيط كل شكل متعدد الأضلاع إذا أخذ عدد أضلاعه في الزيادة المطردة حتى يصل إلى هذا الحد الأخير . كذلك يسد الفرض مؤقتاً « الفجوات » في معرفتنا .

ويجب أن يكون التأكد من صدق الفرض بطريقة علمية ممكناً على الدوام ، « وأن تكون درجة دقته متجانسة مع درجة دقة الظواهر القابلة له » ؛ لأنه لا يفعل سوى أن يعبر سلفاً عما كنا نستطيع معرفته مباشرة عن طريق التجربة والاستدلال لو كانت ظروف المشكلة أكثر ملاءمة . وحينئذ إذا ادعى الفرض أنه يدرك مالا تسمح طبيعته بأن يكون موضوعاً للملاحظة والتفكير فسرعان ما يصبح ضاراً وغير مشروع . وفي جملة القول يجب أن يتجه الفرض إلى القوانين لا غير ، وألا يبحث مطلقاً عن الأسباب ، أو عن ضروب إيجاد الظواهر .

وقد وجد « كونت » في علم الطبيعة المعاصر له نوعين من الفروض ، ووجد أن الفروض الحديثة فيها أكثر عدداً من الفروض الجيدة . وقد احتج ، على وجه الخصوص ، ضد فروض « الأثير » والسوائل التي كان علماء الطبيعة يرجعون

(1) Cours , II, 336, Sq.

إليها ظواهر الحرارة والضوء والكهرباء والمغناطيسية . وقد رأى أنه قدر لهذه الفروض أن تختفى من العلم . حقاً إن علماء الطبيعة ينكرون أنهم ينسبون إلى هذه الأنواع من الأثير وإلى تلك السوائل حقيقة موضوعية ، ويزعمون أنهم في أشد الحاجة إليها . ولكنهم لا يحتاجون إليها إلا لمجرد تيسير فهم الظواهر والتأليف بينها . ومع هذا فإنهم ينساقون ، على الرغم من ذلك ، إلى الحديث عن الأثير ، كما لو كان يوجد حقيقة : ألا يرون فيما عدا ذلك أن علم الفلك في غنى عن مثل هذه الفروض ؟ فإنه يكفي أن يلاحظ المرء الظواهر ، وأن يحللها بعناية حتى يدركها . أما فيما يتعلق بالتأليف بينها . فإن هذا يتوقف على المعرفة التي سبق أن اكتسبها المرء عن علاقتها الوضعية .

أما نظرية الذرة فهي ، على عكس ذلك ، مثال للفرض الجيد في علم الطبيعة . وهي تؤدي فيه وظيفة مثيلة بتلك التي يؤديها فرض القصور الذاتي في علم الميكانيكا^(١) . إننا نجهل التركيب الأولي للأجسام . ولكن يحق لنا أن نستخدم جميع الفروض التي تستطيع تيسير بحوثنا في المستقبل وبخاصة فرض الذرات ، بشرط ألا نعد هذا الفرض معبراً عن الحقيقة .

وتميل فروض الأثير والسوائل إلى « تفسير » الظواهر الطبيعية بطبيعة المامل الذي ينتجها . ومن هذه الناحية تحمل تلك الفروض علامة التفكير المتيافيزيقي . ولكي نفهم كيف نشأت هذه الفروض ، وكيف استمرت في البقاء فلا يكفي أن نفحصها في ذاتها ؛ بل يجب الرجوع إلى تاريخ علم الطبيعة ، والمقارنة بينه وبين تاريخ العلوم الأساسية الأخرى . فهل كان من المستطاع أن ينتقل علم الطبيعة دفعة واحدة من المرحلة ، التي كان الناس يرجعون فيها الظواهر إلى بعض الأسباب والجواهر ، إلى المرحلة الوضعية التي تتصور فيها فقط أن هذه الظواهر تخضع لبعض القوانين ؟ ولم يكن بد من وجود مرحلة انتقال . وهكذا أصبحت القوى لدى « المدرسين » نصف مادية قبل أن تختفى ، أي أنها تحولت إلى سوائيل . إذ ما معنى الحرارة إذا تصورتها مستقلة عن الجسم الحار ؟ وما الضوء المستقل

(1) Pol pos ,1,520.

عن الجسم المضيء ؟ وما الكهرباء التي توجد منفصلة عن الجسم الكهربائي ؟ إن هذه السوائل هي القوى القديمة ، وقد ارتدت ثياباً جديدة ، وأصبحت أقرب إلى إدراكنا على الرغم من « جسميتها المبهمة » . وهي تقودنا قليلاً قليلاً ، وعلى نحو تدريجي ، إلى ملاحظة الظواهر والقوانين وحدها ، حتى تختفي هي بدورها . وقد مر علم الفلك بنفس هذه المراحل قبل أن يمر بها علم الطبيعة . فقد رأى الناس فيه أيضاً بعض الفروض الكبرى التي لا يمكن التحقق من صدقها ، والتي يسرت الانتقال من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الوضعية . مثال ذلك فكرة « ديكارت » الذي كان يفسر الحركات السماوية بنظرية « الدوامات الهوائية ^(١) » . وقد أدخلت هذه الدوامات الشهيرة فكرة الحركة الآلية إلى هذا المجال السماوي الذي لم يجرؤ « كيبلر » نفسه أن يتصور فيه سوى التأثير الغامض لبعض النفوس أو الأرواح ^(٢) . ثم جاء « نيوتن » الذي احتفظ بمذهب الحركة الآلية ، وترك فكرة الدوامات . وعبثاً حاول أتباع « ديكارت » الدفاع عن فرضهم . وكانت حججهم سائفة القبول تماماً ، كالحجج التي يوردها علماء الطبيعة المعاصرون في صالح أنواع السوائل والأثير . ولكن انصرف الناس عن الاستماع إليهم . ولما أصبح علم الفلك علماً وضعياً في جميع نواحيه لم يعد يبحث إلا عن القوانين الفعلية للظواهر التي يلاحظها . ولم يعد هذا العلم ينظر نظرة الاهتمام إلى أي فرض مساعد يهدف إلى شيء آخر سوى ذلك .

وقد انتهت أكثر أجزاء علم الطبيعة تقدماً إلى نفس هذه المرحلة . فلتنظر مثلاً إلى دراسة الثقل . فلربما لم يوجد ، في القرن السابع عشر ؛ بل بعد « جليلي » بزمان طويل ، عالم ممتاز واحد لم ينشئ أو يعتنق مذهباً فلسفياً خاصاً بأسباب سقوط الأجسام . وكان يبدو في ذلك الحين استحالة وجود علم الثقل دون فرض من هذا القبيل . فمنذا الذي يثقل كاهله اليوم بهذه الفروض ؟ ويجوز لنا التفكير في أن الأجزاء الأخرى في علم الطبيعة ستتبع هذا الطريق نفسه ، وأنها ستحترم ،

(1) Tourbillons.

(٢) كان كيبلر يعتقد ، على غرار بعض الفلاسفة المسلمين والمسيحيين أن للأفلاك نفوساً أو عقولاً تشرف على حركاتها . المترجم

كل منها بدورها ، تلك القاعدة التي ينطوى عليها المنهج الوضعي ، وهي : « يجب أن يتجه كل فرض إلى قوانين الظواهر وحدها ، وألا يتجه مطلقاً إلى ضروب إنتاجها . »

٣ — [الكيمياء]

أما علم الكيمياء فيبدو بالأحرى أنه يحتل في مجموعة العلوم الأساسية مكاناً ثانوياً ومرتباً أعلى غيره . ولا يكتسب فيه المنهج الوضعي أى أسلوب ذي أهمية رئيسية ؛ إذ يكتفى بالتوسع في استخدام تلك الأساليب التي سبق أن استخدمها علم الطبيعة . أضف إلى هذا أن التجربة أقل يسراً وإنتاجاً في علم الكيمياء منها في علم الطبيعة ، على الرغم مما يدل على الظاهر . أما الأسلوب الوحيد الذي نشهد ظهوره في علم الكيمياء فهو فن المصطلحات . وكما أراد المرء دراسة هذا الفن « في منبعه » وجب عليه الالتجاء إلى علم الكيمياء ^(١) .

ويدرس هذا العلم أشد الظواهر تعقيداً في العالم غير المضوى . وحينئذ إذا كان علم الطبيعة في منتهى النقص فليس مما يدعو إلى الدهشة أن يكون علم الكيمياء أشد منه نقصاً . « ولا يكاد علم الكيمياء المعاصر ^(٢) يستحق اسم العلم ^(٣) » في معظم بحوثه . ولكن لا يرجع انحطاط مرتبة علم الكيمياء إلى طبيعة موضوعه فحسب ؛ بل يرجع إلى أسباب أخرى يمكن تلافيها بسهولة . فما يدعو إلى تأخر علم الكيمياء :

١ — أن الكيمياء قد وجهت حتى الآن توجيهاً سيئاً في عدد كبير من بحوثها .

٢ — الإعداد المغيب لمعظم العلماء الذين يخصصون جهودهم لدراسة هذا العلم . فالأمر الذي ينقص علماء الكيمياء بالذات هو أنهم لم يكوّنوا لأنفسهم فكرة عقلية واضحة عن علمهم ، وعن علاقات هذا العلم بالعلوم التي تحيط به ، وعن

(1) Pol . pos ,I, 532.

(٢) أى في عصر كونت . المترجم

(3) Cours, III, 3 — 4.

الطريقة التي يجب اتباعها عند تحديد مشاكه . ولما كان علم الكيمياء حلقة اتصال بين علم الطبيعة وبين علم الحياة على مساوىء هذا الجوار المزدوج . فأولاً لما كانت أكثر العلوم تقدماً تميل على الدوام ميلاً واضحاً إلى الطغيان على العلوم التي تأتي بعدها كان علم الكيمياء في حاجة إلى الدفاع عن نفسه ضد نفوذ علم الطبيعة ، كما وجب على علم الطبيعة نفسه أن يقاوم نفوذ العلوم الرياضية . وبما لا ريب فيه أنه يجب على عالم الكيمياء أن يكون دارساً لعلم الطبيعة حتى يستخدم النتائج التي انتهى إليها هذا العلم ، وأن يحول هذه النتائج ، إذا استطاع ذلك ، إلى منهج خاص يستطيع استخدامه . إن التضامن بين هذين العلمين وثيق جداً ، وإن معرفة الظواهر الحرارية والكهربائية مثلاً غاية في الأهمية بالنسبة إلى البحوث الكيميائية . ولكن لا يحول هذا الأمر دون أن يكون لعالم الكيمياء وجهة نظره الخاصة . فهو يدرس قوانين الظواهر الخاصة بالتركيب والتحليل ، وهي تلك الظواهر التي ترتب على التأثير الذري والنوعى لمختلف المواد بعضها في بعض ، سواء أكانت طبيعية أم صناعية (وهذا شيء لا يفعله عالم الطبيعة .) وإذن يجب عليه أن يستخدم علم الطبيعة ، دون أن يكون تابعاً له .

ومن ناحية أخرى ليست البحوث الفسيولوجية [الخاصة بوظائف الأعضاء] من اختصاص علم الكيمياء . ويرى « كونت » أن ما يطلق عليه بعضهم اسم « الكيمياء الحيوية » لا ينتمى إلا إلى علم الحياة وحده . أما تتلمذ عالم وظائف الأعضاء على علم الكيمياء فذلك أمر طبيعي ؛ بل ضروري . ولكن وجهة نظره تختلف تمام الاختلاف عن وجهة نظر عالم الكيمياء . وفي الواقع أظهر علماء الكيمياء عدم صلاحيتهم للدراسات الفسيولوجية . ولم تستطع أى محاولة من محاولاتهم العديدة أن تضع لبنة واحدة لنظرية عامة في علم الحياة . ولم يفعلوا سوى أن زودوا هذا العلم بالمواد الأولية . هذا إلى أن عالم وظائف الأعضاء لا يستخدم هذه المواد الأخيرة كما هي ؛ بل هو مضطر إلى استئناس البحوث « متأثرة في ذلك إلى أقصى حد بالاعتبارات الحيوية . » ويعجب « كونت » لثقة الكيميائيين الذين يعرضون لدراسة مسائل علم وظائف الأعضاء ، دون أن يقيسوا صعوباتها

الخاصة ؛ بل دون أن يخطر بذهنهم أن هذه الصعوبات توجد فعلاً . ومع هذا فمن الواضح أن أكثر التحليلات الكيميائية دقة يجب أن تكون غير مثمرة هنا ما دامت لم توجه في مبدأ الأمر بناء على فكرة فسيولوجية دقيقة عن الظاهرة في مجملتها ، وما دامت لم تعدل فيما بعد ، بناء على معرفة حدود التغيرات العادية التي يمكن أن تطرأ على الظاهرة . فعلماء وظائف الأعضاء وحدهم هم الذين يحق لهم أن يسلكوا هذا المسلك^(١) .

وتفضى مثل هذه الاعتبارات بـ « كونت » إلى رفض الكيمياء العضوية نفسها . فعلى الرغم من أن الظواهر الكيميائية توقفتنا ، في العالم غير العضوي ، على الظاهرة التي تشبه إلى أكبر حد ظاهرة التضامن الداخلي الخاص بالكائن الحي فليس من الممكن إرجاع إحدى هاتين الظاهرتين إلى الأخرى ؛ إذ لم تصل الظاهرة الكيميائية بعد إلى مرتبة الظاهرة العضوية : أما الظاهرة العضوية فلم تعد ظاهرة كيميائية محضة . فيجب هدم هذا التركيب الخليط المصطنع الذي يطلق عليه اسم الكيمياء العضوية ، حتى نؤلف بين مختلف أجزائه وفقاً لطبيعة كل منها ، فنضم بعضها إلى علم الكيمياء بمعنى الكلمة ، وبعضها إلى علم الحياة^(٢) .

وكيف نعرف موضوع هذا العلم الذي حدد تحديداً سيئاً جداً حتى الوقت الحاضر ؟ إن « كونت » يعلم أنه سينحرف كثيراً عن المؤلف لدى علماء الكيمياء . ولكنه لا يفزع بسبب ذلك ؛ لأنه يقول إذا أردنا فهم الطبيعة الحقيقية لعلم ما وجب علينا دائماً أن نفرض أنه بلغ مرتبة البكمال^(٣) . ولما كان علم الكيمياء في أقصى حالات النقص كان « النموذج العلمي » الذي يتصوره الفيلسوف عن هذا العلم بعيداً جداً عن حالته في الوقت الحاضر . ولا أهمية لذلك بشرط أن يكون هذا النموذج « عقلياً » تماماً .

إن الطابع الجوهرى في العلم ينحصر في إمكان التنبؤ بالظواهر . ونظراً لطبيعة الخواص المميزة للمواد الأولية أو المركبة التي تدخل في بعض التركيبات الكيميائية في ظروف محددة تمام التحديد ، نجد أن موضوع علم الكيمياء هو أن يحدد

(1) Cours III , 186 — 9 .

(2) Cours , III , 195 .

(3) Cours , I , 118 ; II , 311 .

(م : ١١)

الباحث بالضبط فيم ينحصر تأثير هذه المواد ، وما خواص المركبات الجديدة التي تترتب على ذلك^(١) . وبناء على هذا التعريف ينبغى فى نهاية الأمر أن يستطيع الإنسان إرجاع الحقائق الكيميائية الأساسية إلى معرفة الخواص الجوهرية للأجسام الأولية وحدها ، وهى تلك المعرفة التى تفضى فى نظر « كونت » إلى مختلف المبادئ الأولية ، ثم إلى أشد المركبات تركيباً وأكثرها بعداً عن العناصر الأولية . وبديهي أنه لا تمكن دراسة الأجسام الأولية إلا بواسطة التجربة التى تكشف لنا وحدها عن خواص هذه الأجسام . ولكن متى وضع هذا الأساس « فينبغى أن يكون المرء قادراً على حل جميع المشاكل الكيميائية الأخرى حلاً عقلياً — على الرغم من اختلاف صورها اختلافاً هائلاً — وأن يكون هذا الحل بناء على عدد قليل من القوانين الثابتة التى تقررها المبقرية الكيميائية بالنسبة إلى مختلف طوائف التركيبات » . وهكذا يرى « كونت » بوضوح أن شدة تعقيد الظواهر الكيميائية تحول دون التعبير عن علاقاتها على نحو يسمح باستخدام التحليل الرياضى . ومع هذا فهو لا ينفك عن جعل التجربة مجرد نقطة بدء فى هذا العلم ، كما هى حالها فى العلوم السابقة . فالتجربة تمدنا بالأمور الحسية التى لا يمكن أن تأتى إلا عن طريقها . ولكن هذه الأمور الحسية تخضع فيما بعد لنوع من الإعداد الذى لا تتدخل فيه التجربة . فالمثال الأعلى فى علم الكيمياء ، وفى علم الطبيعة ، كما فى علم الفلك أيضاً ، هو « الاستعاضة بالتنبؤ العقلى عن الملاحظة التجريبية ما أمكن ذلك . » إن العلم يحاول دائماً استنباط أكبر عدد من النتائج من أقل عدد من الأمور الحسية . وأقل عدد من الأمور الحسية هنا هو خواص العناصر الأولية . وسيقرر القياس بطريقة منطقية ما الخواص التى ستترتب على تركيب معين من عنصرين أوليين ، أو من مادتين مركبتين .

وباسم هذا المثال الأعلى يلوم « كونت » علماء الكيمياء على كثرة بحوثهم التفصيلية ؛ إذ لما كانت تنقصهم الفكرة العقلية عن علم الكيمياء لم يوجهوا جهودهم إلى المسائل التى ينبغى أن توجه إليها . وما جدوى دراسة خواص هذا الجسم أو

ذاك ، وفي هذه الظروف أو في تلك إذا كانت هذه الدراسة تتبع نظاماً قائماً على التعسف ، وتخضع لهوى الباحثين ؟ إن تكديس المعلومات من هذا القبيل ليس بالأمر المهم . ويجب أن ينحصر تقدم علم الكيمياء في تنظيم المواد الأولية التي سبق الاهتمام إليها أكثر من أن ينحصر في الحصول على مواد جديدة . إن علم الكيمياء غنى اليوم من جهة التفاصيل بنفس القدر الذي يبدو فيه ناقص التكوين من الوجهة العلمية^(١) . ولا تعطينا حالته الراهنة فكرة ماعما سيكون عليه في حالته الطبيعية .

ولم يقنع « كونت » بأن يقترح على علم الكيمياء « النموذج العلمى » الذى يجب عليه أن يتجه صوبه ؛ بل يوحى إليه بحيلة منهجية تساعد على الاقتراب من هذا النموذج . وليست هذه الحيلة شبيهة فى شيء بالفرض القائل « بميل العناصر إلى الاتحاد بعضها ببعض^(٢) » . ويبدو هذا الفرض فى نظر « كونت » أكثر إينافاً فى الناحية « الأتولوجية^(٣) » من فروض الأثير والسوائل . وتنحصر التفسيرات التى تستنبط من هذا الفرض فى تكرار نفس الصيغة التى حددت فيها المشكلة بمصطلحات عامة ، كما يحدث دائماً عندما يكون الأمر بصدد الأفكار الميتافيزيقية^(٤) . ويستفيض « كونت » عن هذا الفرض غير العلمى — نظراً لأنه خاص بطريقة إنتاج الظواهر — بالفرض الذى يطلق عليه اسم « الفرض الثنائى — *L'hypothèse dualiste* » . فهو يقول إنا نجمل الطريقة الحقيقية لتجمع عناصر الأجسام ، وليس لنا أن نبحث عن ذلك ، ولكن ذلك لا يسلبنا الحق فى المجال المحدود لبحوثنا الوضعية من أن نتصور فيما بعد التركيب المباشر لأى مادة كانت ، على أنها تتركب فقط تركيباً ثنائياً . ومن ثم فمن الممكن تبعاً لاختلاف الحالات أن يكون كل من هذين الجسمين المنفصلين على هذا النحو موضوعاً لتحليل ثنائى ، وهكذا دواليك متى اقتضى الأمر . ونحن لا نؤكد أن التركيب

(1) Cours , III , 206.

(2) L'hypothèse des affinités .

(3) Ontologie : المترجم هو وجود . المترجم

(4) Cours , III , 35 .

الثانئ قانون حقيقى فى الطبيعة ؛ بل سيكون حيلة أساسية فى علم الكيمياء ، أى كفرض القصور الذاتى فى علم الميكانيكا ، وكفرض الذرات فى علم الطبيعة . وسيستخدم هذا الفرض فى « تبسيط أفكارنا الأولية » فى علم الكيمياء . فإذا استعنا به لم نتجاوز نطاق « نوع الحرية الخاص » الذى يستطيع ذكاؤنا استخدامه فى إنشاء العلم^(١) .

ويرى « كونت » أن استخدام هذا الفرض سيتيح لعلم الكيمياء أن يبدو بطابع « جميل » من الوحدة ومطابقة العقل ، وهو ذلك الطابع الذى ينقصه فى الوقت الحاضر . حقاً لاحظ « كونت » نفسه أن هذا الفرض الذى اقترحه فى سنة ١٨٣٨ لم « ينتج شيئاً » حتى سنة ١٨٥١ . ولكنه يفسر هذا العقم بالتفكير الميتافيزيقى الذى لم يتحرر منه علماء الكيمياء تحوراً كافياً .

٤ — [كيف تهيمن الفلسفة الوضعية على العلوم]

والآن نستطيع إلقاء نظرة شاملة على العلاقات بين علوم العالم غير المضوى (بما فيها علم الفلك) وبين الفلسفة الوضعية فى مجلتها^(٢) . لقد ساهمت هذه العلوم بصور شتى فى تقدم التفكير الوضعى . ولما تمت نشأتها سمحت بنشأة بعض العلوم الأكثر تعقيداً ، كعلم الحياة وعلم الاجتماع ، كما مهدت السبيل أمامها . وفيما عدا ذلك وجهت هذه العلوم بسبب تقدمها ضربة قاصمة إلى الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ، وعودت العقول على فكرة القانون الطبيعى . ولم تلق العلوم الرياضية ضوءاً كافياً على هذه الفكرة بسبب طابعها الذى يكاد يكون مجرداً تمام التجريد ، وبسبب الوظيفة الضئيلة التى تؤديها الملاحظة فى هذه العلوم . وعلى عكس ذلك تبدو هذه الفكرة فى مظهر الباعث الجوهرى لعلم الفلك وعلم الطبيعة والكيمياء . فكل مجهود هذه العلوم يهدف إلى الكشف عن العلاقات الثابتة بين الظواهر التى تقف عليها بالتجربة .

إن الفلسفة اللاهوتية هى « التفسير » الذى يلجأ إليه الإنسان فى أول الأمر

(١) Cours, III, 87—8.

(2) Pol. Pos. I, 551.

لفهم الطبيعة . ومن الضروري أن تضطره حقيقة بديهية مضادة حتى يقلع عن هذا التفسير ؛ كأن يرى مثلاً أنه يمكن التنبؤ بالظواهر على نحو تام من الدقة ، وأن التجربة تؤكد هذه الدقة التامة دائماً ، أو كأن يفطن إلى أنه يستطيع تعديل الظواهر في بعض الظروف المعينة تعديلاً أكيداً . ويضرب علم الفلك مثلاً للحالة الأولى . فهو يدرس الظواهر التي لا تخضع في الحقيقة لتدخلنا . ولكن ، في مقابل ذلك ، يتنبأ بها على نحو أكيد أثبتت الأيام أنه لا يخطئ أبداً . وقد كان علم الفلك العلم الذي ساهم بأكبر نصيب في تجريح النظرية الدينية والفلسفية الخاصة بالأسباب الغائية^(١) . فلم يبرهن فحسب على أن الكون لم ينظم من أجل الإنسان ؛ بل أظهر لنا أوجه النقص في مجموعتنا الشمسية بطريقة ملموسة^(٢) . وقد ساهم أكثر من أي علم آخر في القضاء على العادة التي كانت تدفع العقل إلى البحث عن طريقة إنتاج الظواهر .

وما أبعد علم الطبيعة عن السماح بتنبؤ عقلي مثيل بالتنبؤ الذي يزاوله علم الفلك . ولكن هناك ما يعوض هذا النقص ؛ إذ يبين علم الطبيعة كيف تزودنا معرفة القوانين بالقدرة على تعديل الظواهر تعديلاً أكيداً . وهذا الطريق الثاني يؤدي بصورة ليست أقل تأكيداً من الطريق الأول إلى الفكرة العلمية عن الطبيعة . مثال ذلك أن « فرانكلين »^(٣) هدم النظرية الدينية الخاصة بالرعد حتى لدى أقل العقول ثقافة . وحينئذ أفضى الكشف عن طريقة توجيه الصاعقة إلى نفس النتيجة التي يفضي إليها التنبؤ الدقيق بعودة أحد الشهب ، وذلك على نحو آخر^(٤) . ومن ناحية أخرى تزود علوم العالم غير المعنوي المنهج الوضعي العام ببعض أساليبه المنتجة جداً . فعلم الفلك يدخل إلى هذا المنهج الملاحظة والفرض . أما علم الطبيعة فيضيف إليه التجربة ، وتضيف إليه الكيمياء فن المصطلحات . ومع هذا فكلما أصبحت الظواهر أكثر تعقيداً زادت الطريقة الاستقرائية نمواً ، وأكثر

(١) ليست تلك فكرة كبار الفلاسفة من أمثال لاپلاس وفيتون . المترجم

(2) Cours, II, 24 — 26.

(3) Franklin.

(4) Cours, II, 331.

عدد أساليبها ، وهى تلك الطريقة التى توجد بأمرها ، وبصفة ضمنية ، فى مجرد الملاحظة العلمية .

ولكن بالمثل تؤثر الفلسفة الوضعية فى هذه العلوم تأثيراً كبيراً جداً . فهى لا تطمح إلى شئ أقل من توجيهها « وتجديد عناصرها » . وإذا أشرفت عليها من مكان على ، وألقت عليها نظرة شاملة تلافت أوجه النقص التى تنشأ بسبب وجهات النظر الخاصة فى هذه العلوم . وهى تضع الحدود الصحيحة لكل علم منها ، وتحرر علم الطبيعة من « نير الجبر » ، وتحمى استقلال علماء الكيمياء ضد طغيان علماء الطبيعة . وتضع فى متناول كل علم خاص النهج الوضعى بأكمله . مثال ذلك أنها توجه طريقة استخدام الفرض فى علم الطبيعة ، بناء على النظرية المستنبطة من كيفية استخدامه فى علم الفلك ؛ وتنقل طريقة المقارنة الخاصة بعلم الحياة إلى علم الكيمياء ليستخدمها فى تصنيفاته . وفيما بعد — أى عندما يؤدي إنشاء المذهب الفلسفى لدى المحدثين إنشاء تاماً ونهائياً إلى تنظيم العلاقات بين العلوم — سيجد المرء مشقة فى تفسير ما إذا كانت دراسة العلم الطبيعى لم تفهم ولم توجه على نحو مخالف إلا من وجهة النظر التاريخية (١) .

ففى داخل كل علم ، تنظم « الفلسفة الوضعية » العمل ، وتضع حداً نهائياً « للفوضى » . وهى تفرق بين البحوث « غير المجدية » وبين تلك التى تجب متابعتها ، وتتجاشئ تشتيت الجهود عبثاً ، وتتلافى الأخطاء . وقد رأينا الحدود التى أراد « كونت » أن يحصر فيها علم الفلك باسم الفلسفة . ولم يفتن « كونت » إلى وسيلة الجمع بين مختلف فروع علم الطبيعة . ولكنه يزعم الاستعاضة عن علم الكيمياء الجزأ البعث فى عصره بعلم وحيد منظم يهمل البحوث التفصيلية التى لا تهم الإنسانية . فهو يقول : « إن معظم المركبات التى لا حصر لعددتها ليس جديراً فى نهاية الأمر بأى انتباه علمى ؛ بل قد تكفى عدة مجموعات أحسن اختيارها فى سد الحاجات المنطقية لعلم الكيمياء ، وللكشف عن القوانين المجردة الخاصة بكل نوع من أنواع التركيب (٢) » .

وأخيراً تؤدي الفلسفة الوضعية إلى اختفاء البقايا الأخيرة للتفكير اللاهوتي والمتيافيزيقي من علوم الطبيعة غير العضوية . وقد سبق أن بينت هذه الفلسفة أن العلوم الرياضية ليست أكثر إطلاقا من العلوم الأخرى ، وأنها ترجع في أصولها إلى التجربة . وفي علم الطبيعة وفي علم الفلك تحظر هذه الفلسفة استخدام الفروض التي تحملنا ، صراحة إلى حد كبير أو قليل ، على أن تتصور جوهر الظواهر أو طريقة إنتاجها . وهذا هو السبب في أنها تتطلب علم طبيعة متحررا من فروض الأثير والسوائل ، وعلم كيمياء عقليا بمعنى الكلمة يقطع عن الفرض القائل بميل المواد إلى الاتحاد بعضها ببعض .

وحيث لا يكن « كونت » احتراماً خرافياً للعلوم في الحالة التي تبدو له فيها . فهو يريد ، على عكس ذلك ، إدخال تعديلات شاملة عليها ، ويرغب في أن تتجه نحو صورة مثالية تفرضها عليها الفلسفة الوضعية . ويطلق « كونت » على هذه الصورة اسم الصورة الوضعية . وهي في الواقع صورة « ديكارتية ^(١) »

(١) نسبة إلى الفيلسوف ديكارت . المترجم

الفصل الرابع

علم الحياة

١ — [أصالة الظواهر الحيوية]

إن الانتقال من العالم غير العضوي إلى عالم الحياة يعد نقطة حرجية في الفلسفة الطبيعية . ولقد كانت علوم الفلك والطبيعة والكيمياء تعبر عن ثلاث درجات متتابعة في نفس المجموعة . وإذا انطوت كل طائفة من الظواهر على شيء لا يمكن إرجاعه إلى الطوائف السابقة ظلت الظواهر جميعها متجانسة بمعنى خاص على الرغم من ذلك . وقد استطاع « ديكارت » ، دون جرأة ، أن يتصور أن علم الطبيعة بأسره سيتشكل يوماً ما بصورة رياضية كعلم الفلك . واليوم يرى كثير من العلماء أن التفرقة بين علم الطبيعة والكيمياء مؤقتة .

ولكن بمجرد ظهور الحياة ندخل عالماً جديداً . « إن زيادة ثروة عالم الحقيقة » إلى هذا الحد انتقال مفاجئ وهائل جداً إلى درجة أننا نجد عسراً في التسليم بتجانس هذه الظواهر مع الظواهر السابقة . وهنا يجني « كونت » ثمرة حذره ؛ إذ قد امتنعت فلسفته عن إرجاع كل العلوم إلى نموذج وحيد . فهي تقنع بوحدة النهج وتجانس المذهب . وتتطلب فقط أن يقف كل علم عند حد البحث عن قوانين الظواهر . أما فيما يتعلق بالطريقة التي يجب اتباعها في هذا البحث . فإنها تجعلها متوقفة بالبداية على طبيعة الظواهر التي توضع موضع البحث . ولا شك في أن الظواهر الحيوية تنطوي على مجموعة من الصفات الخاصة بها . وأول واجب على العلم الوضعي الذي يدرس هذه الظواهر ينحصر في احترام تلك الصفات الأصيلة .

وإذن يفترق « كونت » عن « ديكارت » الذي كان يتصور أن علم الحياة امتداد لعلم الطبيعة . وقد كوّن « كونت » عن هذا العلم فكرة مختلفة كل

الاختلاف . فهذا العلم مضاد ، بمعنى ما ، لجميع علوم العالم غير العضوى . وهنا يجب بذل مجهود مزدوج . فمن جانب يريد « كونت » الاحتفاظ باتصال سلسلة العلوم الأساسية : وفي هذه الحال يبين أن علم الحياة يأتي مباشرة بعد علم الكيمياء ، ويرتبط بملاقات وثيقة جداً بعلم الفلك وعلم الطبيعة . ومن جانب آخر يظهر بوضوح الطابع الخاص بالظواهر الحيوية التي لا يمكن إرجاعها إلى غيرها ، والتعديل الذى يجب إدخاله على المنهج الوضعى بمجرد تطبيقه على هذه الظواهر . وكثيراً ما يذكّرنا « كونت » — على الرغم من الاختلاف الهائل بين نظريته وبين نظرية « كانت » — بهذه الفقرات المويصة عميقة المغزى فى كتاب « نقد الحكم^(١) » الذى يبين فيه « كانت » أنه لولا الفرض القائل بوجود غائية داخلية (على الرغم من غموض هذا الفرض نفسه) لظلت الظواهر التي تحدث فى الكائن الحى غير مفهومة .

ويقول « كونت » إن علم الحياة يُصحب ضرورة بظهور معانى التضامن^(٢) والتدرج ، والبيئة ، وشروط الوجود ، وعلاقة حالة الاستقرار^(٣) بحالة التطور^(٤) وعلاقة العضو بالوظيفة^(٥) . وبالاختصار لا معنى للظاهرة الحيوية لو نظرنا إليها على حدة ؛ بل إذا أردنا الدقة التامة قلنا إن هذه الظاهرة غير موجودة . فهي لا تُفهم إلا من جهة علاقاتها بالظواهر الأخرى التي تحدث فى الكائن الحى ، وهي تلك الظواهر التي تؤثر فى هذا الكائن فى نفس الوقت الذى تتأثر فيه به . وعلى العكس مما يقع فى العالم غير العضوى لا يمكن فهم الأجزاء هنا إلا بناء على فهم فكرة « الكل » . ولا ريب فى وجود نوع من التضامن بين الظواهر فى العالم غير العضوى ، وهو التضامن الذى يسمح بتقسيم ذلك العالم إلى عدة مجموعات . ولكن التضامن بين الظواهر الحيوية أقوى من ذلك بكثير ؛ إذ لا يمكننا أن نتصورها دون هذا التضامن ؛ فى حين أن غض النظر عنه فى حالة ظواهر العالم غير العضوى ليس مستحيلاً .

(1) Critique du Jugement.

(2) Consensus.

(3) Statique.

(4) Dynamique.

(5) Cours, VI, 772.

وإذن يجب أن يتكيف النهج الوضعي بالصفات الخاصة للظواهر الحيوية . ولا يتطلب هذا النهج دائماً — كما ظن ذلك بعضهم خطأ — أن ينتقل المرء من البسيط إلى المركب ؛ بل يقتضى فقط الانتقال من العلوم إلى المجهول . حقاً ينتقل المرء في علوم العالم غير المضوى من الحالة الأقل تركيباً إلى الحالات الأشد تركيباً ، ويبدأ بدراسة الظواهر المنفصلة بعضها عن بعض . ولكن على العكس من ذلك كلما كانت الكائنات الحية أكثر تعقيداً زادت معرفتنا بها . ففكرة الحيوان أشد وضوحاً في نظرنا من فكرة النبات . وفكرتنا عن الحيوانات الراقية أشد وضوحاً من فكرتنا عن الحيوانات المنحطة . وأخيراً يبدو الإنسان في نظرنا الوحدة الحيوية الرئيسية ، وهذه الوحدة هي النقطة التي يبدأ منها البحث النظرى في هذا العلم .

وحينئذ ينعكس اتجاه النهج الوضعي انعكاساً حقيقياً ابتداء من علم الحياة . ففي العلوم السابقة تظل الدرجة الأخيرة من التركيب محرمة علينا ، أى أننا لا نستطيع الوصول أبداً إلى تكوين مركب وحيد من جميع أجزاء العالم غير المضوى . والأمر على خلاف ذلك في علم الحياة ؛ لأننا ندرك المجموعات ، ولكن تخفى علينا العناصر الأولية . وإذن يجب اتخاذ هذه المجموعات نقطة بدء للدراسة . ويجب أن يتخذ علم الحياة طابعاً تركيبياً ؛ وسيكون تحليل الظواهر فيه دقيقاً إلى أكبر حد ممكن ؛ ولكن ستتوقف العمليات التحليلية دائماً على الفكرة الموجهة القائلة بالتضامن الحيوى ، وسيكون توقفها على هذه الفكرة مباشراً إلى حد كبير أو قليل (١) .

٢ — [المرافقة بين دراسة الأعضاء ودراسة الوظائف]

يجب أن يكون علم الحياة علماً مجرداً كبقية العلوم الأساسية الأخرى ، أى يجب أن يتجه إلى دراسة الظواهر لا إلى دراسة الكائنات . وإذن يفرق عن علم الحيوان وعن علم النبات ، وهما من العلوم الخاصة . ويمكن تعريفه في أكبر

درجات عمومته بالاتصال المطرد بين وجهة النظر التشريفية وبين وجهة النظر الخاصة بوظائف الأعضاء . وموضوعه هو الربط دائماً بين هاتين الوجهتين من النظر . وفي حقيقة القول ليست هاتان الوجهتان سوى مظهرين لمشكلة واحدة بعينها . ولأسباب تاريخية بدا لمدة من الزمن أن كلا من علم التشرح وعلم وظائف الأعضاء ينمو مستقلاً عن الآخر . فقد ظل علم وظائف الأعضاء حريصاً على النهج الميتافيزيقي ، أى على الفروض التى لا يمكن التحقق من صدقها ، وعلى المبادئ التى تتجاوز نطاق التجربة ؛ فى حين أن علماء التشرح كانوا يستخدمون النهج الوضئى . والآن ، وقد أصبح هذان العلمان وضعيين على حد سواء ، « فإن التضاد بينهما يرجع إلى التضاد بين وجهة النظر الخاصة بالاستقرار وبين وجهة النظر الخاصة بالتطور ^(١) » .

وهناك عنصر آخر يجب أن يدخل فى التعريف العام لعلم الحياة ، وإن يكن هذا العنصر قد أهمل فى بعض الأحيان ، ونعنى به اعتبار البيئة . فليست العلاقة بين السكان العضوى وبين بيئته أقل ضرورة للحياة من العلاقة بين العضو والوظيفة . ولا تفترض الحياة أن يكون السكان مركباً على هيئة خاصة فحسب ؛ بل تفترض كذلك عدداً خاصاً من الظروف الخارجية التى تحتفظ بهذا التركيب وتتلائم مع نشاطه . وهكذا تتوقف الكائنات الحية على بيئتها ؛ بل يزداد هذا الخضوع كلما صعدنا فى سلم الكائنات العضوية . وكلما نمت الوظائف واختلفت صورها أصبحت شروط الوجود أكثر تعقيداً . فالكائنات العضوية المنحطة تخضع لعدد قليل من الشروط الخارجية ؛ ولكن يكفى ، كما يقول « كونت » ، أن يحدث تغيير ضئيل فى أحد هذه الشروط حتى تهلك هذه الكائنات . أما الكائنات العضوية الراقية فإنها أكثر مقاومة لتغيير من هذا القبيل . ولكن فى مقابل ذلك تتوقف على عدد من الشروط يفوق ذلك بكثير . ولأرب فى أن دراسة العلاقات بين البيئات وبين الكائنات العضوية — تلك الدراسة التى لم تكد تبدأ خطواتها الأولى إلا منذ عهد قريب —

(1) Cours, III, 238—9.

ستتمخض عن عدد كبير من الكشف^(١) . ومما لا ريب فيه أن « لامارك » قد أوحى إلى « كونت » بالفكرة عن وجود هذا النوع من المشاكل ، وهي المشاكل التي ستأخذها عبقرية « داروين » مجالا لها .

وحيث قد أخطأ « بيشا » عندما قال في تعريفه الشهير للحياة بأنها « مجموعة القوى التي تقاوم الموت . » إن التضاد التام بين الطبيعة غير العضوية وبين الطبيعة الحية فكرة ناقصة ، ومن ثم فهي فاسدة . وحقيقة لو كان كل ما يحيط بالأجسام الحية يميل إلى القضاء عليها ، كما كان يظن « بيشا » ، لأصبح من المستحيل أن نعقل وجودها . فأين تستطيع العثور على قوة المقاومة لهذا الضغط الهائل ، ولو لمدة قليلة من الزمن ؟ وعلى عكس ذلك نرى أن الشرط الأساسي للحياة نوع من « الانسجام » بين الكائن العضوي وبين البيئة التي يوضع فيها . وتدل التجربة على صدق ذلك في كل خطوة .

وإذا ثبت ذلك فما أشد المشاكل عموماً في علم الحياة ؟ يقول « كونت » : إن جميع الكائنات العضوية الممكنة ، وجميع الأجزاء في كل كائن عضوي ، وجميع مختلف الحالات لكل كائن منها ، تحتوي بالضرورة من الوجهة التشريحية على أساس مشترك من حيث البيئة والتركيب ؛ وهذا الأساس هو المصدر الذي خرجت منه الأنسجة والأعضاء والأجهزة بطريق التنوع التدريجي . كذلك إذا فحصنا جميع الكائنات الحية — ابتداء من النبات حتى الإنسان — في جميع أفعالها وفي جميع مراحل وجودها رأينا أنها تحتوي بالضرورة من وجهة النظر الفسيولوجية على أساس مشترك من النشاط الحيوي الذي ينشأ عنه بطريق التنوع التدريجي عدد لا حصر له من ظواهر التغذية والإفراز وهلم جرا . فبناء على هاتين الوجهتين من النظر يكون وجه الشبه الذي تنطوي عليه الحالات الخاصة أشد أهمية من وجه الخلاف بينها ؛ إذ أن أشد الظواهر عموماً تسيطر على الظواهر الأقل عموماً . وإذن فالأمر هنا بصدد استخلاص الظاهرة الفسيولوجية الأولية والتركيب التشريحي المقابل لها ، وتحديد العلاقة بينهما ، والاستعانة بالبراهين التجريبية لكي نستنبط من هذه

(1) Cours, III, 495 — 510.

الظاهرة وهذا التركيب الظواهر الفسيولوجية والتشريحية التي يزداد تعقيدها بإطراد^(١).

وتبدو هذه الفكرة أيضاً مشبعة إلى أكبر حد بروح مذهب « ديكارت » على الرغم من تحفظات « كونت » ، وهي تقوده إلى التعبير عن المشكلة البيولوجية بصيغة « رياضية إلى أكبر حد ممكن » ، وهي : « إذا عرفنا العضو أو التغير العضوي فالمطلوب العثور على الوظيفة أو على الفعل ، والمثل بالمثل^(٢) . » وليس ثمة شيء أكثر مطابقة من ذلك للتعريف العام العلم الذي ينحصر في الاستعاضة عن معرفة الظواهر بمعرفة القوانين ، وعن الملاحظة الحسية بالتنبؤ العقلي . حقاً إن هذا « نموذج علمي مثالي » مازال غاية في البعد عن علم الحياة الذي لم يكد يصل إلى الحالة الوضعية إلا منذ عهد قريب . ولكن ما من علم إلا كان أكثر أو أقل انحطاطاً بالنسبة إلى تعريفه . واستخدام التعريف يعد عوناً للعلم ، وهو يعدنا بوسيلة لقياس مقدار تقدمه .

٣ — [مناهج علم الحياة]

إن بعض الأساليب الخاصة التي تستخدم عادة في العلوم التي تسبق علم الحياة ، لا توجد في بعض أجزاء هذا العلم ؛ بل هو محروم بأمره منها . فهو لا يستطيع استخدام الحساب . ولا ريب في أن كل عنصر من العناصر التي تدخل في ظاهرة فسيولوجية تتغير طبقاً لقانون محدود . ولكن مجموع هذه العناصر يكون « كلا » شديد التعقيد إلى درجة أننا لا نستطيع مطلقاً التعبير عن العلاقات بين هذه العناصر بمعادلة رياضية . ثم إن الأعداد الخاصة بظواهر الأجسام الحية تنطوي على تغيرات مستمرة وغير منتظمة ، وهذا لا يسمح بتقرير نتائج رياضية^(٣) . فليس كل شيء شخصيته الفردية ، وصيغته الرياضية الخاصة ، وردود أفعاله التي تميزه عن غيره ، والتي تحول دون دراسته كما لو كان مساوياً تماماً للكائنات الأخرى من نفس

(1) Cours, III, 271 — 2.

(2) Cours, III, 237.

(3) Cours, III, 326 Sq.

النوع . وكل « حالة » فسيولوجية أو مرضية تتميز عن غيرها . وهذا هو السبب في عدم ثقة « كونت » بالإحصاءات . فهو يحكم بأنها خادعة في علم وظائف الأعضاء ووخيمة العاقبة في الطب . كذلك سيحتج « كلود برنارد » بشدة ضد الغلو في استخدام النسبة في المتوسط .

فهل تُستخدم الطريقة الاستقرائية في علم الحياة بيسر في الأقل ؟ — إن الملاحظة المجردة لا يمكن أن تقودنا بعيداً في دراسة الظواهر شديدة التعقيد ، والتي لا يمكن الوقوف مباشرة على عدد كبير منها بحواسنا أو بأدواتنا العلمية . أما التجربة في هذا العلم فمسيرة جداً . فليس أكثر يسراً من خلق الاضطراب في ظواهر الحياة أو من إيقافها مؤقتاً ؛ بل من القضاء عليها نهائياً . ولكن من المستحيل تقريباً أن نسبب فيها اضطراباً محدداً بالدقة ، إما من جهة النوع وإما من جهة الدرجة من باب أولى . وحقيقة إن تعديل شرط واحد من شروط الظاهرة لا يلبث تقريباً أن يؤثر في معظم الشروط الأخرى بسبب التضامن بينها . وليست التجربة محرمة ، من جهة المبدأ ، في علم الحياة ؛ بل إن تأثيرها في هذا العلم عظيم إلى درجة جدرة بالملاحظة . ولكن كثيراً ما يستحيل تطبيقها فيه .

ومع هذا فإن تدخل الإنسان في الظواهر ليس — كما نعلم — بالعامل الجوهري في التجربة بمعنى الكلمة ؛ إذ تنحصر التجربة ، قبل كل شيء ، في الاختيار العقلي للحالات التي تكون أكثر ملاءمة لتوضيح مجرى الظاهرة التي نلاحظها ، (وليس من المهم هنا أن تكون تلك الحالات طبيعية أم مصطنعة .) وتخلق لنا الطبيعة مثل هذه الحالات . فالحالات المرضية تكون بمثابة التجارب ؛ إذ أننا نستطيع تتبع سيرها وتطورها حتى نصل إلى منتهىها . وكثيراً ما يعسر تأويلها بسبب شدة تعقيدها . ومع هذا فتأويلها أكثر يسراً من معظم التجارب التي نجريها بأنفسنا . فهل هذه التجارب الأخيرة شيء آخر سوى بعض الأمراض التي يختلف عنفها شدة وضعفها ، والتي تحدث فجأة بسبب تدخلنا ، دون أن نستطيع التنبؤ بجميع نتائجها البعيدة وغير المباشرة ؟ لقد كان علم التشريح « الباثولوجي » (أي علم تشريح الحالات الشاذة) هو الذي قاد « بيشا » إلى كشفه الرائعة في علم

تشرح الأنسجة العضوية ، وفي علم وظائف الأعضاء . ويجب أن نضم إلى علم الأمراض علم الكائنات العضوية ذات الحلقة المشوهة الذي يعد امتداداً له . وهنا أيضاً تقوم الطبيعة مقامنا في التجارب التي لا نستطيع إجرائها^(١) .

ومهما يكن من قيمة العون الذي يتقبله علم الحياة من تلك التجارب الطبيعية فما كان من المستطاع إلا أن يكون تقدمه بطيئاً جداً لو لم يكن له ، إلى جانب ذلك ، أسلوب منهجي قوى خاص به ، وهو المقارنة . حقاً إن كل عملية استقرائية تتضمن المقارنة . فنحن نقارن الحالات التي نلاحظها بحالات أخرى حقيقية وممكنة . كذلك نقارن عند ما نجرب . ولكننا لا نكتفي في طريقة المقارنة الجديرة بهذا الاسم بمحاولة التقريب بين حالتين . فالمقارنة تنصب على « سلسلة ممتدة جداً من الحالات المتشابهة التي يتغير فيها الموضوع عن طريق سلسلة من التحولات المستمرة المتتابعة التي لا نكاد نشعر بها^(٢) » .

وكيف كان يمكن العثور على حل للمشاكل العامة في علم الحياة دون هذه الطريقة ؟ إنا إذا فحصنا كائناً عضوياً على حدة وجدنا أن وظائفه وأعضائه معقدة تعقيداً لا سبيل إلى حله . ولكننا إذا قارنا هذا الكائن العضوي بأشد الكائنات شبيهاً به ، ثم بأقرب الكائنات إلى هذه الأخيرة وهكذا دواليك ، واستخلصنا العنصر المشترك بينها ، وجدنا نوعاً من اليسر في فهمه ؛ إذ تختفي الصفات الثانوية شيئاً فشيئاً كلما هبطنا في سلم الكائنات الحية . وأخيراً إذا اعتزم المرء دراسة وظيفة خاصة استطاع تحديد العلاقة بينها وبين عضوها الخاص بها .

ولهذه الطريقة الخاصة بعلم الحياة ما يشبهها في العلوم الأخرى ، وبخاصة في العلوم الرياضية . ويقول « كونت » : يبدو لي أنها تنطوي على طابع خاص شبيه بطابع التحليل الرياضي الذي يوضح توضيحاً تاماً ، في كل مجموعة من الحالات المتشابهة ، « الجزء الأساسي المشترك بين الجميع ، وهو الجزء الذي كان منغوراً قبل هذا التعميم المجرد وسط الصفات الخاصة الثانوية لكل حالة منها على حدة . »

(1) Cours, III, 284 — 5 .

(2) Cors, 259—65.

فطريقة المقارنة هي ، في جملة القول ، وسيلة لتحليل المراتب التدريجية المستمرة في عالم الحياة ، وسواء أكان الأمر بصدد أحد الاستعدادات التشريحية أم بظاهرة فسيولوجية . « فالمقارنة المهيجية بين السلسلة المنتظمة للفروق المتزايدة التي تتعلق (بهذا الاستعداد أو بهذه الظاهرة) تمدنا بأضمن الوسائل وأشدّها تأثيراً في توضيح المسألة المروضة ، حتى في أدق عناصرها . » ونرى أن « كونت » فكر في رأيه الخاص بالحساب اللانهائي . زد على ذلك أنه عند ما لا توجد بعض الحلقات في المجموعة العضوية فإن « كونت » لا يتردد في افتراض وجودها حتى يقرر استمرار المجموعة . فيدخل « كائنات عضوية خيالية » متوسطة ، وربما أثبت علم الكائنات المنقرضة يوماً ما أن هذه الكائنات الخيالية الفرضية كائنات حقيقية .

فبوساطة هذه الطريقة لن يعرف المرء عدداً كبيراً من الحالات فحسب ؛ بل هناك شيء أكثر أهمية من ذلك ، وهو أنه سيعرف كل حالة من هذه الحالات معرفة جيدة « وتلك نتيجة ضرورية للمقارنة بينها . » حقاً يفرض الإنسان أن جميع الحالات المختلفة تنطوي على وجه شبه رئيسي تصحبه تغيرات تدريجية وخاضعة على الدوام لتطور منتظم . ولكن هذا الفرض يوجد ضمناً ، كما سبق أن رأينا ، في نفس تعريف علم الحياة العام .

وإذن ستطبق طريقة المقارنة تباعاً على مختلف أجزاء أحد الكائنات العضوية ، وعلى كل كائن بالذات في مراحل مختلفة من عمره ، وعلى مختلف الكائنات العضوية في المجموعة الحيوانية أو النباتية ؛ بل ستطبق على حياة الجنين . وقد حدد « كونت » بوضوح صيغة قانون « فون باير » ^(١) مع اتخاذ جميع ضروب الحيلة الضرورية . فقال إن الحالة البدائية لأسمى الكائنات الحية يجب أن تنطوي ، من وجهتي النظر التشريحية والفسيولوجية ، على الخواص الجوهرية للحالة التامة التي يوجد فيها أدنى كائن عضوي ، وهكذا على التابع « دون إمكان العثور على المثال المضبوط لكل حلقة رئيسية في المجموعة العضوية المنحطة بمجرد تحليل مختلف مراحل النمو لكل كائن عضوي راق . » ويمكن القول على نحو ما بأن هذه المقارنة تتيح لنا أن نحقق

(1) Von Baer.

في فرد بعينه ما يطرأ على أعضائه ووظائفه من تعقيد مطرد في الزيادة ، وهو التعقيد الذي تتميز به المجموعة الإجمالية لمختلف مراتب الكائنات الحية . وهكذا نرى أن المقارنة « تلقى ضوءاً ساطعاً على دراسة الظواهر البيولوجية ^(١) . » لقد ظهر كتاب « قون باير » قبل ذلك في سنة ١٨٢٧ باللغة الألمانية . ولو عرف « كونت » هذا الكتاب لكان من المحتمل جداً أن يشير إليه حسب عادة .

٤ — [تصنيف الطائفات الحية]

إذا أريد فحص الكائنات العضوية في تتابعها المنتظم الذي يسمح بالمقارنة بينها وجب أولاً أن يحدد المرء النظام الذي يجب اتباعه في ترتيبها . ولكن من جهة أخرى لا بد من معرفة علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء حتى يمكن تحديد هذا النظام . وحينئذ يوجد تضامن بين هذين العلمين من جهة ، وبينهما وبين « تصنيف الكائنات الحية » من جهة أخرى . وعلى هذا تكون مشكلة التصنيف جزءاً جوهرياً من علم الحياة العام . فقد يكون الموضع الذي ينحصر لكل كائن عضوى في التصنيف الطبيعي الذي يهدف إليه العلم كافياً بطريقة مباشرة في تحديد طبيعته التشريحية والفسولوجية معاً ، وذلك بمقارنته بالكائنات العضوية التي تسبقه أو التي تأتي بعده ^(٢) . وفيما عدا هذا فكل تصنيف طبيعي لا يمكن إلا أن يكون ناقصاً . ولما كنا نألف التصنيفات الصناعية التي تتضمن نوعاً من الكمال المطلق البديهي فإننا نعجب من ألا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى التصنيف الطبيعي . ولكن إذا كان هذا التصنيف علماً حقيقياً وجب الاعتراف بأننا لن نستطيع الوصول في هذا العلم ، أو في غيره ، إلا إلى حقائق تقريبية تختلف دقتها قلة وكثرة . إن تنسيق أنواع الكائنات الحية مشكلة مثيلة بتحليل كائن عضوى معين من جهة تركيبه في حالة الاستقرار أو في حالة التطور . ولا تتضمن هذه المشكلة سوى حلول تقريبية ، كما هو الشأن في ذلك التحليل ^(٣) .

فأولا كيف يجب أن نفهم معنى النوع ؟ لقد انضم « كونت » إلى جانب « كيثيه »

(1) Cours, III, 282; 546. (2) Cours, III, 437. (3) Cours, III, 456—7.

في الخلاف بين هذا الأخير وبين « لامارك » ، مع هذا التحفظ ، وهو « أن الآراء في هذه المسألة الرئيسية لم تصل بعد إلى محل مناسب . » وهناك سببان دفعاه على وجه الخصوص إلى التسليم بثبات الأنواع :

١ — لم يقدّم دليل كاف على صدق نظرية « لامارك » ؛ لأننا لا نرى في أى مكان أن البيئة تؤثر في الكائنات الحية هذا التأثير غير المحدود الذي ينسبه إليها « لامارك » . حقاً إن التدريب الذي تثيره الظروف الخارجية يميل إلى تعديل التركيب العضوي البدائي داخل حدود خاصة . ولكن من الأكيد أن كلا من تأثير البيئة واستعداد الكائن العضوي للتغير محدود جداً .

٢ — ومن جانب آخر إذا جاز لنا الاختيار بين هذين الفرضين فإن مصلحة العلم تنصحننا باستخدام هذه الحرية لتمزيق وجهة نظر « كيثيه » . فإن ثبات الأنواع كقيل بأن سلسلة الكائنات العضوية ستتركب دائماً من حلقات يتميز بعضها عن بعض بوضوح وتتخللها فجوات لا يمكن اجتيازها . وهذا « يزيد درجة الكمال العقلي التي يتضمنها تقرير مراتب هذا التدرج تقريراً نهائياً .^(١) » وإذاً يحدد « كونت » اختياره هنا بناء على دافع شكلي محض ؛ لأنه شعر شعوراً واضحاً بقوة بحوث « لامارك » وأهميتها . وقد قال « كونت » ، فيما يختص بهذين العالمين اللذين وقف كل منهما يناقض الآخر : « إن مما لا نزاع فيه أن « لامارك » هو « الذي شعر على نحو أشد وضوحاً وعمقاً بالتدرج الحقيقي بين الكائنات العضوية .^(٢) »

وأكثر من ذلك بين « كونت » تهافت بعض الاعتراضات التي لا تتجه إلى نظرية « لامارك » . فمن ذلك ما قد يظنه بعضهم من أن فرضه لا يحتوي على سلسلة حيوانية حقيقية ، نظراً لأن الكائنات العضوية الحيوانية تصبح في رأيه متحدة في جوهرها ؛ إذ ترجع الفروق بينها منذ الآن فصاعداً إلى مجموعة الظروف الخارجية التي تؤثر فيها تأثيراً مختلفاً ومتفاوت المدي . ولكننا إذا فحصنا هذا الفرض عن كثب وجدنا ، على عكس ذلك ، أنه يعرض علينا السلسلة الحيوانية

(1) Cours ,III, 452

(2) Cours ,III, 444.

في مظهر جديد فقط ، وأن هذا المظهر قد يجعل وجودها أكثر بدهة . لأنه من الممكن في هذه الحال أن تصبح السلسلة الحيوانية — من الوجهتين الواقعية والمثالية على حد سواء — شبيهة تمام الشبه بنمو أحد أفراد الحيوان في جميع مراحل حياته ، أو في الأقل في مرحلة نموه التي تنتهي بالنضوج . وحينئذ يمكن أن نتصور السلسلة الحيوانية كما لو كانت متصلة الحلقات . « وعلى ذلك يمكن القول بأن التطور التدريجي للكائن العضوي ، الذي لم يكن في نظرنا إلا فكرة مجردة يسهل استخدامها ، قد تحول إلى قانون طبيعي^(١) . »

فلتحقيق الكمال المنطقي للعلم يفضل « كونت » القول بثبات الأنواع ، ما لم يقد دليل مضاد على ذلك . ومع هذا فقد أثار « لامارك » مشكلة من أهم المشاكل . وقد أشار « كونت » إلى هذه الأهمية حين قال : « ما تزال النظرية العقلية الخاصة بالتأثير الضروري لمختلف البيئات في مختلف الكائنات العضوية جدرة بأن توضع برمتها على وجه التقريب . ولئن كان هذا النوع من البحوث مهماً إهمالاً كبيراً فهو من أجل الموضوعات التي يمكن أن نجدها في علم الحياة في حالته الراهنة . » ويضيف إلى ذلك أنه يمكن الحصول من هذا الطريق على النظرية القائلة بأن الأنواع الحية ، بما فيها النوع الإنساني ، تتجه نحو الكمال^(٢) .

٥ — [الفرق بين الوظائف العضوية والوظائف الحيوانية]

لقد كانت الفلسفة التشريحية والفسولوجية لدى « كونت » متصلة في طبيعة الأمر بالعلم في عصره . وهي تتصل بصفة خاصة ببحوث « ييشا » و« بلاثيل » . وهنا يحاول « كونت » أيضاً تحديد المشاكل في صيغة أشد ما يكون عموماً . فيجب أن يبدأ علم التشريح بدراسة الأنسجة ، لكي يرتقى فيما بعد إلى المركبات من عدة أنسجة ، أي إلى الأعضاء ، وإلى المركبات من عدة أعضاء ، أي إلى الأجهزة . ولكن يجب ألا ينصب التحليل على « النسيج » نفسه ؛ لأن محاولة الانتقال من فكرة « النسيج » إلى فكرة « العنصر » معناه الخروج من الفلسفة العضوية

(1) Cours, III, 441 -- 2 .

(2) Cours, III, 452—3 .

للدخول في الفلسفة غير العضوية . فالنسيج في نظر علم الحياة شبيه بالعنصر في نظر علم الطبيعة : وقد كانت تلك ، في الأقل ، نظرية « كونت » في كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » . وفيما بعد سلم « كونت » في كتاب « السياسة الوضعية » بأن الخلية هي العنصر التشريحي ، وقد اهتدى إلى ذلك عن طريق بحوث « شقان »^(١)

فيجب أن يوجد عنصر تشريحي أساسي ، سواء أكان نسيجاً أم خلية ؛ إذ أن وجود عدة عناصر مستقلة بعضها عن بعض في آن واحد قد يشوه « وحدة العالم العضوي الجديرة بالإعجاب » تشويهاً كبيراً ، ومن ثم قد يشوه كمال علم الحياة . إن الحياة لا تتغير في جوهرها مطلقاً . فيجب إذن أن يوجد في مقابل هذا الاعتبار الخاص بالتطور اعتبار آخر خاص بالاستقرار ، بمعنى أنه لا بد من وجود أساس مشترك ثابت في التركيب العضوي البدئي الذي ينتج تبعاً مختلف العناصر التشريحية الخاصة ، بسبب التغيرات التي يختلف عمقها قوة وكثرة . وبالمثل لن يتم تنظيم علم وظائف الأعضاء تنظيمًا تاماً إلا إذا درس الوظائف (أو الوظائف العضوية في الأقل) في جميع مراتب الكائنات الحية ، ابتداء من النبات حتى الإنسان . وقد انتهى « كونت » بسبب فكرته عن علم وظائف الأعضاء العام إلى الإلحاح في بيان الظواهر الحيوية المشتركة بين النبات والحيوان ، وهذا شبيه بما سيفعله « كلود برنارد » فيما بعد . فدراسة بعض هذه الظواهر في النبات أفضل منها في الحيوان ، والعكس بالعكس . ولكن كل كائن عضوي ، سواء أكان نباتاً أم حيواناً ، ينطوي دائماً على وظيفتين أساسيتين :

١ — امتصاص المواد الغذائية التي تؤخذ من البيئة (وهي عملية التمثيل التي

تنتهي بالتغذية)

٢ — التخلص من العناصر غير الصالحة للغذاء إلى الخارج .

والنباتات هي الكائنات العضوية الوحيدة التي تحيا مباشرة على

حساب البيئة غير العضوية^(٢) .

(1) Schwann .

(2) Cours, III, 529—31; Pol. pos., I, 594.

ويرتضى « كونت » ، دون تحفظ ، التفرقة التى قررها « بيشا » بين وظائف الحياة العضوية وبين وظائف الحياة الحيوانية . وقد استنبط منها أولاً — بناء على العلاقة المتبادلة بين وجهة النظر الخاصة بالتطور وبين وجهة النظر الخاصة بالاستقرار — أن للوظائف المختلفة أنسجة مختلفة مقابلة لها . ثم وسع الهوة بين هذين النوعين من الوظائف . ففي حقيقة القول ليست ظواهر الحياة العضوية إلا نوعاً خاصاً من التركيب والانحلال . وهى تشبه الظواهر الكيميائية شهاً كبيراً ، ويمكن استخدامها كمرحلة انتقال بين العالم غير العضوى وبين عالم الحياة .^(١) وعلى عكس ذلك لا تحتوى ظواهر الحياة الحيوانية (كقابلية التأثر والحساسية) على وجه شبه بظواهر العالم غير العضوى . ومن المستطاع تقريباً أن نعتقد أن « كونت » يرى أن الهوة الفاصلة لا توجد بين الظواهر الكيميائية وبين الظواهر الحيوية ؛ بل توجد بين الحياة العضوية والحياة الحيوانية ؛ إذ ترجع الظواهر الأولى إلى بعض الظواهر الطبيعية الكيميائية ، وتنطوى الظواهر الثانية على خصائص مختلفة عن ذلك كل الاختلاف . ومع هذا فلم تكن تلك هى فكرة « كونت » . ولا شك فى أن ظواهر الحياة العضوية إذا فحست واحدة بمد أخرى (كامتصاص الغذاء ودورته فى الجسم وتصاعد الأبخرة وهلم جرّاً) بدأ بوضوح أنها ظواهر طبيعية كيميائية . أما السبب فى طابعها البيولوجى الذى لا يمكن إرجاعه إلى الظواهر السابقة فيرجع فى الحقيقة إلى استحالة فحص كل ظاهرة منها على حدة : فإذا أردنا فهمها وجب علينا أن نلقى عليها فى أول الأمر نظرة إجمالية ، وأن نستعين بفكرة التضامن العضوى ، وبالاختصار يجب الاستمانة بتلك الفكرة التى يطلق عليها « كلود برنارد » اسم « الفكرة الموجهة » .^(٢)

ففى دراسة الوظائف العضوية يبدأ الباحث بأحط درجات الكائنات الحية ، أى بأقل النباتات تركيباً ، وهنا يقف على الظواهر فى أبسط صورها . ثم يتبع تعقيدها المطرد فى الزيادة . أما فيما يمس الوظائف الحيوانية فيبتغى ، على عكس ذلك ، أن يبدأ المرء بالإنسان وهو : « الكائن الوحيد الذى يمكن أن يفهم فيه هذا

النوع من الظواهر فهما مباشراً . « فالإنسان من هذه الوجهة الخاصة من النظر هو الوحدة البيولوجية بأسمى معانيها . ومتى كان الأمر بصدد الخصائص الحيوانية وجب علينا أن نبدأ بالإنسان ، وأن نرى كيف تتدهور هذه الخصائص شيئاً فشيئاً لدى الحيوانات الأخرى ، بدلاً من أن نبدأ بالإسفنج ، ونتدرج منه إلى البحث عن كيفية نمو هذه الخصائص . فالحياة الحيوانية للإنسان تعيننا على فهم حياة الإسفنج . ولكن ليس العكس بصحيح^(١) . ولا ينفي هذا أن ظواهر الحياة العضوية أشد الظواهر أهمية نظراً لأنها أشدها عموماً . وتستخدم وظائف الحياة الحيوانية أولاً في سد حاجات الحياة العضوية بأن تكون سبباً في إكمالها . والإنسان وحده هو الذي يتوقف إشباع حاجاته الجسمية على مقدار صلاته الاجتماعية . على أن ذلك يتطلب أن يبلغ الإنسان درجة عالية في الحضارة^(٢) .

٦ — [هل استطاع علم الحياة التماس من الآراء المتباينة]

وليس بمعجيب أن يحتفظ علم الحياة بآثار التفكير المتباينين أكثر مما يحتفظ بها علم الطبيعة وعلم الكيمياء . مثال ذلك الفرض القائل بنشأة الحياة من تلقاء نفسها . إن الفلسفة الوضعية تعترف بأن كل كائن حي ينجم دائماً عن كائن آخر شبيه به . وليست هذه الحقيقة وليدة تفكير منطقي ، ولكنها نتيجة « لاستقراء ضخم^(٣) » : « كل شيء حي يأتي من شيء حي — *Omne vivum ex vivo* »

ومن الضروري أن تفشل الجهود التي بذلت لتفسير كيف ينشأ النسيج المولد للحياة نفسه بسبب بعض الذرات العضوية (وهذا تلميح إلى بعض النظريات التي نجمت عن فلسفة شيلنج^(٤)) . ولن نستطيع أبداً أن نعقد الصلة بين العالم العضوي وبين العالم غير العضوي إلا ببعض القوانين الأساسية الخاصة ببعض الظواهر العامة المشتركة بينهما . إن التأملات الوضعية في علم التشريح وفي علم وظائف الأعضاء تكون نظاماً محكماً . ومن الواجب أن تتحقق داخل هذا النظام أكل وحدة ممكنة . ومع هذا يجب أن يظل هذا النظام مستقلاً دائماً عن مجموعة

(١) Cours, III, 380—1

(3) Pol. pos. , I, 591.

(2) Cours, III, 562—3.

(4) Schelling.

النظريات غير العضوية .^(١) حقاً « إننا نرى أنه لا وجود لمادة حية توجد من تلقاء ذاتها . وليست الحياة خاصة ببعض المواد التي تتركب تركيباً عضوياً خاصاً . وهي لا توجد في هذه المواد إلا لوقت محدود : فكل كائن عضوي لا تتجدد عناصره الأولية يدب إليه الانحلال . » ولكن عجونا عن تفسير عدم الاستقرار هنا ليس أقل من عجونا عن تفسير وجود الحياة في بعض المواد الخاصة^(٢) .

كذلك نرى أن الوظائف الغذائية في الأجسام الحية أساس لبقية الوظائف ؛ ولكن ليس من التناقض أن « نحلم » بوجود التفكير والميل إلى الاجتماع لدى الكائنات التي قد تظل مادتها الحية دون تغيير . ومن هذه الوجهة ليس المذهب الروحي أقل قبولاً من المذهب المادي ، مادام الموت لا يبدو نتيجة ضرورية للحياة . وهذه فكرة مشتركة أيضاً بين « ديكارت » و « كونت » . فكلاهما يتصور وجود كائن عضوي لا تتوقف فيه عملية الوظائف من تلقاء ذاتها . ويقول « كونت » : إن نظرية الموت ، وإن كانت تقوم على أساس نظرية الحياة ، إلا أنها تتميز عنها تماماً^(٣) .

فإذا تردد علم الحياة حتى الآن في كثير من الأحيان في تحديد مشاكله وفي اختيار فروضه ، فذلك يرجع في أغلب الأمر إلى وجود اتجاهين متضادين تأرجح بينهما في أثناء القرن الماضي . فمن جانب نرى أن « بوير هاف^(٤) » ومدرسة علم وظائف الأعضاء التي ترتبط إلى حد كبير أو قليل بـ « ديكارت » كانا يبحثان عن تفسير ميكانيكي للظواهر الحيوية ، وكانا يميلان إلى إرجاع علم الحياة إلى علم الطبيعة وعلم الكيمياء . ومن جانب آخر كان كل من « ستاهل^(٥) » في ألمانيا ، والمدرسة الحيوية في « مونبلييه » بفرنسا ، يستشهد بالبادئ الميتافيزيقية والفروض التي لا يمكن التحقق من صدقها . ولما كان علم الحياة نهياً موزعاً بين هذين الطرفين المتباعدين لم يكن ينجو من « عسف » اليوم غير العضوية إلا لكي يثقل حمله ، في غير جدوى ، ببعض الأفكار التي لا تمت إلى العلم

(1) Pol. pos. , I, 587.

(2) Pol. pos I, 587 ; Cours, III, 419-20.

(3) Pol. pos. I, 589.

(4) Boer Haave.

(5) Stahl.

بصلة ما^(١) . ولم ينته هذا العلم إلى حالة التوازن إلا في نهاية القرن الثامن عشر على يد كل من « هالر^(٢) » و « جال » و « ييشا » ، فأصبح ذا منهج خاص به ، ودخل أخيراً في مرحلته الوضعية .

فهو يجاور العلم غير العضوي باعتبار أحط مراتبه (أى باعتبار الظواهر الطبيعية الكيميائية للحياة النباتية) . وهو يمس العلم النهائى أو علم الاجتماع باعتبار أسمى مراتبه (أى باعتبار الوظائف العقلية) . ولكن ما أبعده عن أن يكون وثيق الاتصال بكل من هذين العلمين . ففي اللحظة التى ينتقل فيها المرء من العالم غير العضوي إلى عالم الكائنات الحية « يزداد تعقيد الظواهر الحقيقية » زيادة مفاجئة تبعاً لوجهة نظر الفلسفة الوضعية . فالانتقال هنا شديد الظهور . ولكن لا ينفصل مجال علم الحياة بمثل هذا الوضوح عن مجال علم الاجتماع . لأنه لا يمكن تحليل الوظائف الحيوية السامية ، أى الوظائف العقلية ، لدى الإنسان فى الأقل ، بناء على دراسة الفرد ؛ بل بناء على دراسة النوع فقط . وحينئذ يجب التسليم بوجود نوع من التداخل بين هذين العلمين مع الإبقاء على التفرقة بينهما . وما كان من المستطاع ، دون شك ، أن ينشأ علم الاجتماع ما لم يكن علم الحياة . قد تقدم تقدماً حاسماً . ولكن من جهة أخرى متى تمت نشأة علم الاجتماع فإنه هو وحده الذى يكمل الدراسة الوضعية لأسمى الوظائف الحيوية .

ومن الأكيد أن علم الحياة لم يكن أقل تطوراً من علم الحياة فى الستين سنة الأخيرة ، وأن الحالة التى نراه عليها الآن تختلف اختلافاً شديداً عن تلك التى عرفها « كونت » . فقد نما هذا العلم ، وتميزت فروعه بعضها عن بعض أكثر مما كان يستطيع « كونت » التنبؤ به . ومع هذا فقد أدرك « كونت » بعض مبادئه بقوة تبلغ حد الغرابة . فقد كوّن لنفسه فكرة دقيقة عما عسى أن يكون عليه علم الحياة العام وعلم وظائف الأعضاء وعلم التشريح بالنسبة إلى جميع الكائنات الحية على حد سواء . وقد اعترف بخصوبة طريقة المقارنة ، كما أشار بنظرة عبقرية إلى وجه الشبه بين هذه الطريقة وبين طريقة التحليل فى الرياضة . وأخيراً فعلى الرغم من أنه لم يرتض فرض التطور ، فقد أدرك أهمية إنتاج « لامارك » .

(1) Cours, VI, 766 — 68.

(2) Haller.

الفصل الخامس

علم النفس

ليس لعلم النفس مكان في تصنيف العلوم الأساسية . ففي هذا التصنيف يأتي علم الاجتماع بعد علم الحياة مباشرة . وقد اعتمد بعضهم على هذا الأمر لكي يأخذ على « كونت » أنه أهمل طائفة من أهم الظواهر . وقد كان هذا مصدراً لنقد خطير وُجّه إلى مذهبه على وجه العموم وهو : ما رأى في فلسفة تهمل عمداً جانباً من الظواهر الحقيقية ، أى الجانب المهم منها في رأى كثير من الفلاسفة ، وهو عالم الشعور والطبيعة الروحية لدى الإنسان ؟

إن هذا الاعتراض الذى حدّد على هذا النحو ينطوى على عدد كبير من ضروب الخلط بين الألفاظ والمعانى . فما المراد بعلم النفس ؟ إذا كان هذا التعبير يدل على « علم النفس الذى يصل إليه الإنسان بطريقة التأمل الباطنى » وجب الاعتراف بأن « كونت » لا يسلم بإمكان وجود مثل هذا العلم . ولكن سيُتّجه الاعتراض أيضاً إلى أكثر علماء النفس فى عصرنا ؛ لأنهم لا يسلمون ، أكثر من « كونت » ، بإمكان هذا العلم . وقد بذلوا جهدهم لإنشاء علم الظواهر النفسية بطريقة أخرى غير طريقة التأمل الباطنى البحت . فهل يُعرّف علم النفس بأنه « العلم الذى يبحث فى قوانين الظواهر الحسية والعقلية والخلقية لدى الإنسان والحيوان ؟ » وإذن فليس بصحيح أنه لا وجود لعلم النفس لدى « كونت » ؛ إذ أنه يرى ، على العكس من ذلك ، أن بعض العلماء المعاصرين له قد أنشأوا علم النفس الوضئ منذ فترة وجيزة ، وهم العلماء الذين يرتضى منهجهم . وإذا لم يستخدم « كونت » تعبير « علم النفس » فذلك يرجع فى نهاية الأمر إلى أنه أراد أن يتجنب نوعاً من الغموض . إذ يمكن القول على نحو ما بأن هذا المصطلح كان ملكاً فى هذه اللحظة لمدرسة الموقنين بين المذاهب الفلسفية .

وكان المنهج النفسى [السيكولوجى] يدل حينئذ فى نظر جميع الناس على منهج « جوفروا »^(١). وكان « علم النفس » [السيكولوجيا] هو العلم الذى أسسه « كوزان »^(٢) على تحليل الشعور الذاتى . ولم يرد « كونت » ، الذى كان يحارب هؤلاء الفلاسفة ، أن يطلق هذا الاسم نفسه على نظريته الخاصة بالطواهر النفسية ، تلك النظرية التى تختلف عن نظريتهم . وهذا الحذر نفسه هو الذى انتهى بأن أصبح غير مفهوم فى الوقت الحاضر الذى لا تدل فيه كلمة « السيكولوجيا » على نظرية التوفيق بين المذاهب فقط ؛ بل تدل على كل نظرية خاصة بالطواهر العقلية ، أيا كانت هذه النظرية .

١. — [تفرع المدارس السيكولوجية المتنافسية]

لقد وجد « كونت » أمامه ثلاث مدارس « سيكولوجية » حاربا جميعاً لأسباب منهجية ومذهبية . وقد ترك لها مهمة دحض بعضها بعضاً ، واقتصر على مهاجمة النقط المشتركة بينها^(٣) .

وهذه المدارس الثلاث هى :

١ — مدرسة أتباع نظرية المعانى « Idéologues » ومعهم « كوندراك » الذى أخذوا عنه .

٢ — مدرسة الموقنين بين المذاهب الفلسفية « Éclétiques » .

٣ — وأخيراً مدرسة الأسكتلنديين .

وأحياناً يطلق « كونت » أيضاً اسم المدرسة الألمانية على الموقنين بين المذاهب ، لى يبين التضاد بينهم وبين أتباع نظرية المعانى وهم المدرسة الفرنسية ، أو بينهم وبين المدرسة الأسكتلندية ، وهى أولى هذه المدارس من الوجهة التاريخية . ويتحدث « كونت » دائماً عن الأسكتلنديين بشيء من المودة ؛ إذ لا ينسى أنه

(1) Jouffroy.

(2) Cousin.

(3) Correspondance de Comte et de J. S. Mill, p 162 (27 février 1843) ; p-365 (21 octobre 1844).

مدین لهم بجانب من تربیته الفلسفیه . كذلك یقدر إخلاص «دستوت دی تراسی»^(١) أحد أتباع نظریة المعانی ، وقدرته المنطقیة . ولكن هؤلاء الأسكتلندیین میتافیزیقیون فی نهایة الأمر ، وهم فی ذلك تماماً كاللوفقیین بین المذاهب الذین یحكم علیهم « کونت » حکماً صارماً . وهو یطلق اسم « المتیافیزیقیین » علی جمیع هؤلاء الذین یدرسون الظواهر (والمراد بها هنا الظواهر النفسیة) عن طریق منهج مجرد من الصبغة اللاهوتیة ، وإن لم یکن قد وصل بعد إلی المرحلة الوضعیة . وبهذا المعنی یكون « لوك »^(٢) متیافیزیقیاً ، وكذا الأمر فیما یخص « کوندياك » وخلفاءه الآخریین فی القرن الثامن عشر ، مع استثناء « هیوم »^(٣) وحده .

وقد ألح « کونت » فی السخریة من طریقة الملاحظة الداخلیة التی یتخدمها « علماء النفس » . ویمكن تفسیر عنف لهجته ، فی جانب منه علی الأقل ، بالسخط الذی كانت توحیه إلیه « شعوذة » كوزان . فهذا « السفسطائی الشهیر » — الذی یعترف له « کونت » ببعض صفات الخطیب ، وبملاحمه الوجدانیة علی وجه الخصوص — یؤثر أسوأ تأثیر فی العقول ، بناء علی رأى « کونت »^(٤) . فهو یحید بها عن الطریق الوضی الذی کادت تسلكه ، لکی یرجع بها إلی الجدل المتافیزیقی أو إلی الخطابة الجوفاء الطنانة . وأدهی من ذلك وأمر كان علم النفس لديه یزعم أنه یسلك منهجاً علمیاً ! أى نفس المنهج الذی نجح نجاحاً کبیراً فی العلوم الطبعیة ؛ إذ یخیل إلی هذا العلم أنه یتخدم الملاحظة الداخلیة ، كما یتخدم علم الطبیعة الملاحظة الخارجیة . ولكن ما هذه الملاحظة الداخلیة ؟ وكيف یتطیع نفس العضو أن یفكر وأن یلاحظ فی آن واحد أنه یفكر ؟ إنا نتصور أن الإنسان یلاحظ نفسه متى كان الأمر بصدد الانفعالات التی تحرکه . ولیس هناك أى سبب تشریحی یحول دون ذلك ؛ لأن الأعضاء التی تكون مسرحاً للانفعالات تتميز عن تلك التی تقوم بوظیفة الملاحظة . أما فیما یتعلق بملاحظة الظواهر العقلیة بنفس الطریقة فذلك أمر تبدو استحالاته بوضوح . وكيف یمكن أن تم الملاحظة

(1) Destutt de Tracy.

(2) Locke.

(3) Hume.

(4) Pol. pos., IV, Appendice, P. 218

إذا كان العضو الذي يلاحظ في هذه الحال ليس سوى العضو الذي يلاحظ (١) ؟ ولا يتجه هذا الاعتراض إلى « الموقنين بين المذاهب » فحسب ؛ بل يتجه كذلك إلى الأسكتلانديين وإلى أتباع نظرية المعاني . ونجد هذا الاعتراض معروضاً في خطاب أرسله « كونت » إلى « قالا » في ٢٤ سبتمبر سنة ١٨١٩ ، أى في الوقت الذي ربما كان لا يعرف فيه « كوزان » . فهو يقول : « بأى شيء يستطيع الإنسان أن يلاحظ العقل نفسه وعملياته ونموه ؟ ليس من الممكن أن يقسم المرء عقله ، أى مخه ، إلى جزئين يعمل أحدهما ؛ في حين يلاحظ الجزء الآخر ما يعمل الأول ، ولكي يرى الطريقة التي يسلكها في هذا العمل . إن الملاحظات المزعومة التي توجه إلى العقل الإنساني ، الذي ينظر إليه في حد ذاته وبطريقة منطقية ، ليست إلا مجرد أوهام . إن كل ما يطلق عليه الإنسان اسم : « المنطق » و « الميتافيزيقا » و « مذهب المعاني » ليس إلا وهماً وخيالاً ، إن لم يكن سخفاً (٢) . »

وهذا النص الذي يمكن أن نضيف إليه نصوصاً أخرى كثيرة شبيهة به يتيح لنا تصحيح تأويل خاطئ لفكرة « كونت » ، وإن كان هذا التأويل شائعاً . فهو لا ينكر أن الشعور يطلعنا على وجود الظواهر النفسية ؛ بل يعترف اعترافاً صريحاً بهذا الأمر . أما الشيء الذي يراه مستحيلاً فهو أن يدرس المرء النشاط الفكري بطريقة التأمل ، وأن يكشف عن « القوانين العقلية » بطريقة الملاحظة الداخلية . ونقول باختصار إن أمثال بحوث « كوندياك » وأتباع نظرية المعاني ، و«رد» (٣) وهلم جراً هي تلك البحوث التي يقضي « كونت » بفساد المبدأ الذي تعتمد عليه . فالأمر هنا بصدد نظرية المعرفة ، لا بصدد ما يطلق عليه الآن اسم علم النفس بمعنى الكلمة .

فإذا أريد دراسة الظواهر النفسية عامة ، بدلاً من البحث بصفة خاصة عن القوانين العقلية ، أصبحت الملاحظة الداخلية ممكنة في عدد خاص من الحالات . ولكنها لن تقود إلى الهدف الذي يراد الوصول إليه . وهي تحول دون استخدام

(1) Cours, III, 614—17.

(2) Lettres à Valat, p. 89—91.

(3) Raid.

طريقة المقارنة ، تلك الطريقة المنتجة الضرورية إلى أكبر حد في مجال علم الحياة بأسره . وهي لا تدرس سوى الإنسان ؛ بل لا تدرس سوى الإنسان البالغ السليم . وما قولها في الطفل والمجنون والحيوان ^(١) ؟ أسنذهب ، على غرار « ديكارت » إلى حد إنكار وجود حياة نفسية لدى الحيوان ؟ ومع هذا فلا يمكن دراسة هذه الحياة عن طريق الملاحظة الداخلية . وإذن يجب الالتجاء إلى طريقة أخرى .

وفي حقيقة القول ليس هناك سوى طريقتين مناسبتين للعلم الذي يدرس هذه الظواهر : فإما أن يحدد المرء ، على آتم نحو ممكن من الدقة ، مختلف الشروط العضوية التي تتوقف عليها هذه الظواهر . وهذا هو موضوع العلم الذي يطلق عليه « كونت » اسم علم وظائف الملكات العقلية ^(٢) . وإما أن يلاحظ ، بطريقة مباشرة نتائج النشاط العقلي والخلقي . وفي هذه الحال تكون هذه الدراسة خاصة بعلم الاجتماع . ولكن إذا استعان المرء بالطريقة « السيكولوجية » المزعومة فأهمل اعتبار « الفاعل » أي العضو ، واعتبار « الفعل » أي نتائج الملكات الإنسانية فماذا عسى أن يبقى ، « إن لم تكن ممحكة لفظية لا معنى لها » يستعاض فيها عن الظواهر الحقيقية ببعض الكائنات اللفظية . وإذن فهي هي ذى الدراسة الخاصة بأكثر الوظائف عسراً وتعقيداً ، وقد أصبحت معلقة في الفضاء لا تعتمد على شيء البتة ، ولا تركز على أي سند من العلوم الأقل تركيباً والأكثر كمالات « تلك العلوم التي يزعم بعضهم ، على خلاف ذلك ، أنه يخضعها إخضاعاً تاماً لسيطرة تلك الدراسة » .

وليس أشد من هذه الفكرة تضاداً مع النظام الطبيعي العام الذي نرى فيه دائماً أن أشد الظواهر تعقيداً وأكثرها شرفاً تتوقف باعتبار شروط وجودها على أقل الظواهر تركيباً وأكثرها انحطاطاً . فكما أن الظواهر الحيوية تتوقف على الظواهر غير العضوية ؛ كذلك في علم الحياة تتوقف ظواهر الحياة الحيوانية على ظواهر الحياة العضوية — كما تتوقف الظواهر العقلية والخلقية على الوظائف الحيوية الأخرى . فإلى جانب قوانينها الخاصة تخضع هذه الظواهر أيضاً لقوانين جميع أنواع الظواهر التي تتوقف عليها . وهل

(1) Cours , III, 614—16.

(2) La physiologie phrénologique.

يمكن دراستها كما لو كانت جميع هذه القوانين غير موجودة ؟ إن للمتيافيزيقي الحرية في أن يفعل كذلك . ولكن العالم الذي يلتزم المنهج الوضعي لابد أن يسلك مسلكاً مختلفاً تمام الاختلاف .

ومن الضروري أن يفضى المنهج المعيب إلى نتائج فاسدة . وقد اتفق أصحاب نظرية المعاني وعلماء النفس ، بالرغم من اختلاف مذاهبهم ، على أن يجعلوا مكان الصدارة للوظائف العقلية ، وعلى أن يضعوا الوظائف الوجدانية في مكان قصي . فأصبح العقل الموضوع الوحيد على وجه التقريب لتأملاتهم . فلننظر إلى عناوين الكتب الكبرى منذ « لوك » : « رسالة في العقل الإنساني ^(١) » ، « مبادئ المعرفة ^(٢) » ، « أصل معانينا ^(٣) » ، « رسالة في الإحساسات ^(٤) » ، « نظرية المعاني ^(٥) » وهلم جرا . وفي مقابل ذلك تركت القوى الوجدانية في الظلام . وكان المسلك المضاد أولى بأن يتبع . فالتجربة تبين لنا أن المواطن والأهواء والميول تؤدي وظيفة أهم من ذلك بكثير في حياة الحيوان والإنسان نفسه : فبدلاً من أن تكون هذه الأمور نتيجة للذكاء نرى أن قوتها الدافعة « الفطرية المستقلة » ضرورية في اليقظة الأولى لمختلف الوظائف العقلية ، وبالتالي في نمو هذه الوظائف . ويقول كونت : « لقد صور بعضهم الإنسان ، ضد كل ما تقضى به البداهة ، بأنه كائن مفكر في جوهره ، وأنه يستخدم دائماً دون أن يدري ضرورياً عديدة من التفكير النفعي ، وأنه يكاد يكون خلواً من كل طابع تلقائي ، حتى منذ طفولته الغضة الأولى ^(٦) . »

ولو درست الوظائف النفسية لدى الحيوان في نفس الوقت الذي درست فيه لدى الإنسان لما استمرت هذه الفكرة الخاطئة زمناً طويلاً . ولكن الفلاسفة استعانوا على عكس ذلك بأفكار متيافيزيقية ولاهوتية مبيتة لكي يبقوا على هذه الفكرة الخاطئة . وقد وجب أن يقرر علم الوظائف العقلية فروقاً في الطبيعة بين

(1) Essai sur L'entendement humain.

(2) Les Principes de la connaissance.

(3) De l'Origine de nos idées.

(4) Traité des sensations.

(5) Idéologie.

(6) Cours, III, 618—19.

الإنسان والحيوان لافى الدرجة فحسب . كذلك وجب — تبعاً لضرورة ثانية متصلة بالضرورة الأولى — أن تعد النفس خالدة . ثم وجب أن ينطوى «الشعور الذاتى» على الخصائص الميتافيزيقية الآتية وهى : الوحدة وعدم التركيب والبقاء على حال واحدة . إن التفكير أكبر مميز للإنسان عن الحيوان . وإذن فقد استعمار هؤلاء من التفكير الخصائص التى نسبوها إلى النفس أو إلى « الشعور الذاتى » .

ولكن « الشعور الذاتى » ليس فى الواقع الوحدة المطلقة التى يتحدث عنها علماء النفس من أنصار التوفيق بين المذاهب . فهو إحساس الكائن الحى الراقى فى كل لحظة بضروب « التجاوب » و « التضامن » التى تحدث فى الكائن العضوى . وهو التعبير الشعورى عما يطلق عليه اليوم اسم « الحساسية » . وهو نتيجة غير مباشرة لمجموعة كبيرة من الإحساسات والعواطف التى لا يمكن إدراكها فى الحالة الطبيعية^(١) ، بدلا من أن يكون موضوعاً لإدراك مباشر كما زعم « كوزان » . والظواهر المرضية (كأمراض الشخصية وازدواج الشعور والجنون وهلم حراً) هى التى تجذب بصفة خاصة انتباه العالم إلى هذه الظاهرة شديدة التعقيد . هذا إلى أنه من المستحيل أن ننظر إلى الشعور الذاتى كما لو كان خاصاً بالإنسان وحده . فكل الأسباب تدعو إلى اعتقاد أنه يوجد أيضاً لدى الكائنات الراقية الأخرى . ومهما يكن من شئ فلا مجال إلى إنشاء نظرية ميتافيزيقية على أساس هذا الشعور المعقد والمتقلب إلى حد كبير . وهنا يتحدث « كونت » كخلف لـكل من « هيوم » و « كانبائس » . ويظهر مخالفته لنظرية « كوزان » على نحو أتم ما يكون وضوحاً . فهذا الأخير يستنبط الفلسفة بأسرها من تحليل « الشعور الذاتى » . أما « كونت » فلا يستنبط منه شيئاً .

ومع هذا فهو لا يقف عند حد بيان تفوق النهج الوضعى فى هذه المسألة على النهج المعنوى أو الميتافيزيقى . إذ ما فائدة ذلك ؟ إن تقدم العلم سيشهد فى نهاية الأمر بفساد المناهج البالية التى أصبحت عقيمة . وقد انتقل الميتافيزيقيون من مرحلة « السيطرة » إلى مرحلة الاحتجاج^(٢) ، ومتى تطرق النهج الوضعى إلى

(1) Cours, III, 601—2 ; 621—22.

(2) Cours, III, 611.

طائفة من الظواهر كتبت له السيطرة ، إن عاجلا وإن آجلا ، دون استثناء أى حالة خاصة .

٢ - [عرصه آراء كابانيس وجال ونقدها]

إن علم النفس لدى « كونت » يتصل بكل من علم النفس لدى « كابانيس » و « جال » . ومع هذا فإنه لا يختلط به . وقد أثنى على « كابانيس » لأنه كان أحد الأوائل الذين كوّنوا لأنفسهم فكرة علمية عن الظواهر العقلية والخلقية^(١) . فقد وضع « كابانيس » نصب عينيه أن يبين أن الظواهر العديدة المختلفة التى تحدث فى الكائن الحى الحساس يؤثر ويتأثر بعضها ببعض دون انقطاع . ولا تشذ الظواهر النفسية عن هذا القانون . فهى تخضع فى كل لحظة ، عن طريق الجهاز العصبى ، لتأثير حالة الجسم بأسره ، كما يخضع هو لتأثيرها . وقد أورد « كابانيس » عدداً كبيراً من الأدلة التى استعارها من تأثير الجنس والسن والمزاج والمرض وهلم جرا . هذا إلى أن العلاقة بين الظواهر النفسية وبين المخ مثيلة تماماً بالعلاقة التى توجد بين أى وظيفة وبين عضوها ، كالعلاقة التى توجه مثلاً بين الهضم وبين المعدة . ويرى « كابانيس » أن الباحث الذى يرفض تفسير الوظائف الحسية والعقلية عن طريق مبدأ خاص لا يوصف بأنه مادي . فنحن نجهل الأسباب الأولى دائماً . وفى هذا الوطن أوفى غيره من المواطن يقف العالم عند حد ملاحظة الظواهر والبحث عن قوانينها . ومن ناحية أخرى لو زعم علم النفس أنه يبدأ بتحليل « الشعور الذاتى » لأغفل عدداً كبيراً من الظواهر التى لا يوقفنا عليها الشعور ، والتى تعد ظواهر نفسية على الرغم من ذلك . وتلك ملاحظة مليئة بالنتائج ، وقد استأنفها « مين دى بران »^(٢) فيما بعد ، واستنبط منها علماء النفس فى أيامنا هذه أكثر النتائج توفيقاً .

لقد تصور « كابانيس » الظواهر النفسية بطريقة وضعية ، ولكنه لم يحاول إنشاء علم خاص بها . ويرى « كونت » أن « جال » هو المؤسس الحقيقى لعلم

(1) Lettres à Valat, p. 134 (8 Septembre 1824)

(2) Maine de Biran

النفس الوضعى . ومهما تكن قيمة تحديد الملكات العقلية لدى « جال » — ذلك التحديد الذى يعتقد « كونت » أنه لا يصمد طويلاً — فالفضل يرجع إلى « جال » فى الأقل من جهة أنه حدد المشاكل على النحو الذى كان يجب أن يحدد عليه ، وأنه عرض حلاً دقيقاً لها . هذا إلى أن « جال » لم يقتصر على تحديد مختلف الملكات بعدد من المراكز المختلفة فى المخ . فقدمه لنظريته الخاصة بنقد ممتاز وجهه إلى علم النفس الذى كان يسلم به الناس عامة فى القرن الثامن عشر .

فلكى يهاجم « جال » كلا من « كوندياك » و« هلفتيوس »^(١) وأتباع نظرية الممانى اعتمد على التجربة ، أى على علم وظائف الأعضاء وعلم الأمراض العقلية ، كما اعتمد أيضاً على ملاحظة الحيوانات . وفى الواقع يولد كل فرد مزوداً بالميل والاستعدادات والملكات الفطرية . وليست المساواة الطبيعية المزعومة بين جميع الناس إلا فكرة مجردة تقوم على أساس فاسد ، نظراً لأنه من الممكن أن تختلف ميولهم وصفاتهم اختلافاً كبيراً . ولا يمكن تعضيد الفكرة الغريبة التى قال بها « هلفتيوس » والتى تنسب عدم المساواة بين الناس من الوجهتين الخلقية والعقلية إلى التأثير العظيم الذى تباشره التربية وظروف البيئة . فنحن لا نصنع ، حسبما نريد ، عقولاً صحيحة أو نفوساً مستقيمة . إن اختلاف الأعضاء يفضى إلى اختلاف الوظائف . وإذن يرجع الفارق بين الإنسان والحيوان ، أو الفارق بين أفراد الإنسان ، إلى بعض الفروق التشريحية والفسىولوجية . وهكذا فإن الأمور الواقعية هى التى تدحض المذهب الحسى المطلق لدى « كوندياك » . وفيما عدا ذلك يرجع السبب فى عدم تقدم علم النفس إلى أن التفرقة بين الملكات النفسية (كالذاكرة ، والتخيل والحكم الخ) قد قررت على أساس التعسف ، وبناء على وجهة نظر متيافيزيقية ومنطقية لا تعبر عن الطابع الخاص الحقيقى للوظائف .

وقد وضع « جال » المبدأ الآتى على أنه نتيجة نهائية للتجربة وقاعدة أساسية لنظريته فى وظائف المخ^(٢) وهو : إن الاستعدادات والملكات النفسية والعقلية .

(1) Helvétius .

(2) Cours, III, 631-2- Gall. Anatomie et physiologie du système nerveux. Paris, 1810 , II, 6-7 .

فطرية ، ويتوقف ظهورها على التركيب العضوى ، ويجب ألا نرى في هذا البدأ عودة إلى نظرية المعانى الفطرية ؛ إذ ينكر « جال » العودة إلى هذه النظرية كما كان يفهمها « ديكارت » و « لينز » . وليس الأمر خاصاً هنا « بالمعانى » أو « المبادئ » الفطرية ؛ بل هو خاص فقط بالاستعدادات أو الميول أو « الملكات » : مثال ذلك ملكة الحب ، وعاطفة العدل والظلم ، والطموح ، وملكة تحصيل اللغات ، وملكة المقارنة بين عدة أحكام أو أفكار واستنباط النتائج منها وهلم جرا . وقد قال « جال » : « إنا نقف عند حد الملاحظة ، ولا نفحص الملكات النفسية إلا بالقدر الذى تصبح فيه ظواهر بالنسبة إلينا عن طريق الأعضاء المادية . ونحن لا ننكر أو نؤكد شيئاً ما إلا إذا أمكن الحكم عليه بالتجربة . »

ويوافق « كونت » على ذلك كله . وهو يستهجن ، على غرار « جال » « الأحلام الصبائية » لدى « كوندياك » وأتباعه فيما يتعلق بالإحساس الذى يتحول^(١) . ويسلم مثله بوجود وظائف نفسية خاصة مقابلة للأعضاء العصبية الخاصة . ولكنه لا يستعير منه سوى مبدئه ؛ وهو يوجه اعتراضات قوية إلى علم النفس لدى « جال » . ولا ريب فى أن أحداً من معاصري « جال » ما كان يستطيع أن يفعل أفضل مما فعل ، وأن مجهوده لجدير بالإعجاب . ولكن إذا لم يستطع « جال » تلافى هذه الأخطاء فهذا لا يحول دون أن تكون أخطاء .

لقد أخطأ « جال » أولاً عند ما فصل المخ أكثر مما ينبغى عن الجهاز العصبى ؛ إذ أنه فى الواقع امتداد لهذا الجهاز ، كما يدل على ذلك علم التشريح المقارن^(٢) . وكان « جال » يرى أن أجهزة الحياة الآلية والحركة الإرادية والحواس متميزة بعضها عن بعض تماماً . ولم يدرك فى المخ سوى الأعضاء العصبية التى تعد ، لدى أكل الحيوانات فى الأقل ، أعضاء خاصة بالشعور ، وبالعلاقات الغريزية وبميول وملكات العقل والنفس . وقد عارض « كونت » هذه النظرية بالظواهر التى جمعها « كابانيس » ، وبالتضامن بين جميع عناصر الكائن الحى . فليس من

(1) Cours, III, 626 — 7 .

(2) Cours, III, 666 — 8 .

الممكن فصل المخ عن بقية الجهاز العصبي ، ولا فصل الجهاز العصبي عن بقية الكائن المصنوي .

أضف إلى هذا أن « جال » قد قدر عدد الملكات تقديراً تمسيفياً . فقد قرر أنها سبع وعشرون ملكة . وقد زادهما « سپيرزهايم »^(١) إلى خمس وثلاثين ملكة . وجعلها آخرون أكثر من ذلك عدداً . وسرعان ما ابتكر كل باحث في الملكات العقلية إحدى الملكات والمضو الخاص بها ، متى بدا له أن الفرصة سانحة ، وذلك على نحو من اليسر الشبيه بما كان يجده أصحاب نظرية الماني وعلماء النفس من يسر في ابتكار جواهر الأشياء^(٢) . وتكاد تكون جميع هذه الابتكارات غير موفقة دائماً . وهكذا قرر بعضهم وجود « استعداد رياضي » فطري . فلماذا لا يقررون أيضاً وجود استعداد كيميائي وتشريحي وهم جرا ؟ إنهم يقولون : إن هذا الاستعداد الرياضي يعبر عن نفسه بسهولة إجراء العمليات الحسابية ! ولكن التفكير الرياضي ليس استعداداً خاصاً قائماً بذاته ؛ بل ينطوي على جميع الأساليب المختلفة التي يستطيع العقل الإنساني إظهارها عن طريق مختلف ضروب التركيب بين الملكات الأولية حقيقة . مثال ذلك أن أحد كبار الهندسين يمتاز خاصة بابتكاراته التي تدل على حدة الذهن ، كما يمتاز هندسي آخر بتصنيفاته الهامة وبعيدة المدى ، كما يمتاز هندسي ثالث بعبقريته في التعبير وفي ابتكار الرموز الرياضية وهكذا دواليك . وعلى هذا الاعتبار لو أجاد المرء وصف تفكير كبار العلماء وكبار الفنانين لعاد هذا الوصف على علم النفس بنفع لا حد له .

وبالإجمال يرى « كونت » أن « التحليل الأساسي للملكات العقلية » يجب أن يُستأنف من جديد . ولن يحتفظ « كونت » من تأثير « جال » إلا « بالقوة الدافعة » . ومن الواجب إهمال معظم التحديدات العصبية التي اعتقد « جال » أنه قد قررها . لقد كان « جال » محقاً في البحث عنها ؛ لأنه كان يرشدنا على هذا النحو إلى الطريق الذي يجب أن يسلكه العلم . إن أحد الفروض الوضعية ، ولو كان خاطئاً ، يعود بالنفع دائماً على العلم في مراحله الأولى . ولكن لا تتمخض

(1) Spurzheim

(2) Cours, III, 654-5.

نظرية « جال » إلا عن مبدئين لا يمكن الطعن فيهما بعد الآن وهما :

١ — فطرية مختلف الاستعدادات الأساسية ، سواء أ كانت وجدانية أم عقلية .

٢ — تعدد الملكات المتميزة والمستقلة بعضها عن بعض ، « على الرغم من أن الأفعال الواقعية تتطلب عادةً مساهمة هذه الملكات على نحو معقد إلى حد كبير أو قليل » .

وفيما عدا ذلك نرى أن هذين المبدأين وجهان مرتبطان ومتضامنان لفكرة واحدة بعينها ، وهى تلك الفكرة التى تتفق مع ما فكر فيه « الحكم السليم » دائماً بصدد الطبيعة الإنسانية . وهى مطابقة لتقسيم المخ من وجهة النظر التشريحية إلى عدد خاص من الأعضاء الجزئية التى يقوم كل منها بذاته ، والتى يتضامن بعضها مع بعض فى الوقت نفسه . فموضوع « علم وظائف الأعضاء للملكات العقلية » ينحصر فى تقرير تفاصيل هذا التطابق وفى البرهنة عليه .

٣ — [تطور فكرة كونت عن علم النفس بعد تأسيس علم الاجتماع]

لقد استأنف « كونت » المحاولة التى فشل فيها « جال » ، ولكن نظريته مرت بمرحلتين متتابعتين . وقد وجه هو نفسه الأنظار إلى أهمية هذا التحول وأسبابه .

فعندما كان يكتب المجلد الثالث من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » فى سنة ١٨٣٧ كان لا يتبع الفكرة العامة لدى « جال » عن كثر فحسب ؛ بل كان يتبعه أيضاً فى فروضه الخاصة بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء . وفى ذلك الحين كان يرى « أن النظرية التى استنبطها « جال » من النهج تعبر بأمانة جديرة بالإعجاب عن الطبيعة الخلقية والعقلية لدى الإنسان والحيوان . » وكان يرتضى تقسيم الملكات إلى ملكات وجدانية وملكات عقلية ، على أساس أن أعضاء الملكات الأولى تحتل المنطقتين الوسطى والخلفية من المخ ، وأن أعضاء الملكات الثانية تحتل المنطقة الأمامية فقط ، أى ربع الجمجمة أو سدسها . « وفى ذلك ما يقرر رأساً

وعلى أساس علمي ، تفوق الملكات الوجدانية . « كما أنه سلم أيضاً بتقسيم هذه الملكات الأخيرة إلى ميول وعواطف ، وبتقسيم الملكات العقلية إلى ملكات إدراكية « *Facultés perceptives* » وملكات تفكيرية « *Facultés réflexives* » .

وفي هذا الحين كانت اعتراضاته تتجه بصفة خاصة ضد الغلو في زيادة عدد الملكات ، وإلى نقص تشريح المخ الذي كان يصحب التفرقة بين هذه الملكات كثيرة العدد . وكان يرى أنه يحق لعملاء التشريح أن يحتجوا ضد أساليب الباحثين في تحديد الملكات العقلية . لأن هؤلاء إذا زعموا أن هناك وظيفة قائمة بذاتها استنبطوا من هذا الوجود الزعوم أن هناك عضواً مقابلاً لها في المخ . ولكن ليس من المستطاع أن ينشأ علم التشريح على مثل هذه الآراء السابقة للبحث . ولما كان الهدف الذي ترمى إليه كل نظرية بيولوجية ينحصر في تقرير نوع من الانسجام التام بين التحليل التشريحي وبين التحليل الفسيولوجي فإن ذلك يقتضي بالبداية ألا يكون كل من هذين التحليلين نسخة مأخوذة من الآخر ، وأن يقوم الباحث بكل تحليل على حدة . وإذن يجب استئناس تحليل الجهاز العصبي عن طريق سلسلة من البحوث التشريحية المباشرة ، مع غض النظر مؤقتاً عن كل فكرة خاصة بالوظائف ، أو في الأقل مع استخدام هذه الفكرة فقط على اعتبار أنها وسيلة مساعدة على البحث التشريحي ^(١) .

ولكن في سنة ١٨٥١ يختلف موقف « كونت » في المجلد الأول من كتاب « السياسة الوضعية » اختلافاً تاماً . فلم يعد يعترف لعلم النفس لدى « جال » إلا بأهمية تاريخية ؛ إذ قد أصبحت فكرة « كونت » الخاصة عن علم النفس مختلفة كل الاختلاف . وكان إنشاء علم الاجتماع السبب في هذا التحول الكبير .

ولا ريب في أن فضل « جال » يظل مع ذلك فضلاً كبيراً جداً . فلقد أسدى خدمة رئيسية عند ما جرؤ على إنشاء نظرية وضعية في الوظائف العقلية والخلقية . ولولا هذه النظرية التي اعتقد « كونت » في أول الأمر أنها صادقة في خطوطها

الرئيسية لما استطاع الشروع في تطبيق المنهج على الظواهر الاجتماعية ، ولما استطاع ، تبعاً لذلك ، أن ينشئ فلسفته . ولذا فإنه يعترف « لجال » بفضل كبير يكاد يكون مثيلاً بالجميل الذي اعترف به « لكوندرسيه » ، وهو « أبوه الروحي » . ولكن لما تمت نشأة علم الاجتماع وألقي « كونت » نظرة إلى الوراء أدرك أنه لا يمكن تعزيد النظرية العصبية لدى « جال » . لقد كانت هذه النظرية شبيهة بجسر مؤقت اجتازت عليه « الفلسفة الوضعية » الفجوة التي كانت تفصل علم الحياة بمعنى الكلمة عن علم الاجتماع . وما كادت هذه الفلسفة تصل إلى الشاطئ الآخر حتى انهار ذلك الجسر . ولكن لا أهمية لذلك : فقد كان يكفي أن يضع « كونت » قدمه على أرض علم الاجتماع بفضل ذلك الجسر . والآن يستطيع العودة بكل أمان إلى دراسة الوظائف العقلية . ويقول « كونت » : « بعد أن فرغت من إنشاء علم الاجتماع أدركت في نهاية الأمر أن عبقرية « جال » لم تستطع إنشاء علم وظائف الأعضاء الحقيقي للمخ ؛ لأنه كان يجهل قوانين التطور الاجتماعي ، ذلك التطور الذي يجب أن يمدنا وحده بمبدأ هذا العلم ويهدفه في آن واحد . ومن ثم أحسست أن هذه المهمة التي كنت أنتظرها من علماء الحياة فيما مضى هي من نصيب المرحلة الثانية من حياتي الفلسفية الخاصة^(١) . »

فعلم النفس — الذي كان في جوهره علماً بيولوجياً في كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » والذي كان يكمل فحسب بعلم الاجتماع — أصبح ، في كتاب « السياسة الوضعية » علماً اجتماعياً في جوهره ، ولم يعد علماً بيولوجياً إلا بصفة ثانوية . ومنذ سنة ١٨٤٦ شعر « كونت » شعوراً واضحاً بهذا التحول الجديد في تفكيره ، ولم يفتأ ، في أثناء السنوات الخمس التالية ، يعمل في « جدول العصبى » .

فهو أولاً لم يعد يطالب بدراسة تشريحية موازية لتحليل الوظائف العقلية ومستقلة عنه ؛ بل عقد المزم منذ ذلك الحين على تحديد هذه الوظائف بصفة مستقلة عن كل بحث تشريحي . فقال : « إن المبدأ المنطقي لهذه النظرية ، ينحصر ، حسب

(1) Pol. pos , I. 729 .

رأى ، في وضعها بطريقة ذاتية . » فجعل علم التشريح متوقفاً بصفة مطردة على علم وظائف الأعضاء ، وتصور ، ابتداء من ذلك الحين ، أن تحديد الأعضاء العصبية جزء متمم لدراسة الوظائف العقلية والخلقية دراسة وضعية ؛ بل نتيجة لها . وفي الواقع « لا يمكن مطلقاً دراسة هذا الموضوع إلا بالطريقة الذاتية ، سواء أحسن أم أسوأ استخدامها . » وهي مشتركة بين أتباع « جال » وبين خصومه . إن تحديد المراكز العصبية بدقة كافية لم يكن الشيء الذي ينقص علم النفس حتى الآن ؛ بل كان ينقصه تحليل الظواهر العقلية والخلقية تحليلاً فيه شيء من العمق . « وقد كان من المستحيل ، في الواقع ، أن تعالج هذه المشكلة جيداً ما دام الإنسان يجهل قوانين علم الاجتماع » وهو العلم الوحيد المختص بدراسة هذه الوظائف النبيلة^(١) . وهكذا ستكون الطريقة الذاتية ، والاجتماعية في آن واحد ، هي الطريقة الوحيدة لتحديد الملكات الأولية ، وهي تلك الملكات التي لا يمكن إرجاعها إلى غيرها والتي يؤدي تضافرها إلى إيجاد الظواهر المعقدة التي يقف عليها الشعور . لأن « الشخص » الذي يجب تحليله ليس بالشعور الفردي الذي تمسر دراسته إلى حد كبير ، والذي لا يستمر في الحياة إلا زمناً قليلاً جداً ؛ بل هو الشخص العام ، أي الإنسانية « نظراً لأن النوع هو الشيء الوحيد الذي ينمو نمواً كافياً يسمح بتحديد مختلف الوظائف . » وسيضم الباحث ملاحظة الحيوانات إلى هذا التحليل على اعتبار أنها وسيلة إلى التحقق من صدقه . وحقيقة توجد جميع استعدادتنا الفطرية لدى الحيوانات الراقية أيضاً . فإذا بدا حينئذ أن دراسة الإنسان تقرر بعض الوظائف الخلقية الأولية ، أو الوظائف العقلية دون أن نجد لهذه الوظائف أي أثر عند الحيوانات ، وجب لهذا السبب وحده أن نعترف بأن هذا التحليل لم يكن كافياً ، وأنا قد اعتبرنا النتائج المركبة نتائج أولية لا يمكن إرجاعها إلى غيرها . « فالإلهام الاجتماعي الذي تتأكد من صحته بملاحظتنا للحيوان هو المبدأ العام للنظرية الوضعية في النفس^(٢) . »

وقد حصل « كونت » بهذه الطريقة على ثمانى عشرة ملكة أولية ، تتصل

(1) Pol. pos., I, 671-2.

(2) Pol. pos., I, 672-3.

عشر منها بالقلب ، وخمس بالعقل ، وثلاث بالمزاج . وقد حدد لكل منها عضواً خاصاً . فجعل مكان أعضاء العاطفة في الجزء الخلفي من المخ وفي المخيخ ، وأعضاء العقل في مقدم المخ ، وأعضاء المزاج في المنطقة الوسطى . ولعلماء التشريح حرية التحقق بالملاحظة والتجربة من صدق التفرقة بين الثمانية عشر عنصراً التي فرق « كونت » بينها في الجهاز العصبي بطريقة منطقية . وفي كل حال يبدو له أنه قد برهن برهنة كافية على وجود هذه الأعضاء . وليس لتحديد هذه الأعضاء عن طريق علم التشريح أهمية كبرى . ومن الممكن أن يقتصر المرء على تعيين عدد هذه الأعضاء ومواضعها التي استنبطها من عدد الوظائف الأولية والعلاقات بينها . وقد يكون في غنى عن معرفة أشكالها ومقاديرها . فإن فائدة تحديد المراكز العصبية تشبه الفائدة التي يستنبطها علماء الهندسة من الخطوط البيانية ليفكروا على نحو أفضل في المعادلات ^(١) . وليس العضو إلا المعادل الثابت للوظيفة النفسية . ويمكن أن نعلم وجود العضو وموضعه ، حتى نحدد فيه موضع جميع علاقات الوظيفة نفسها ، إذا صح هذا التعبير . فهو يؤدي وظيفة أحد الأشكال الإجمالية .

وهكذا لم تمد نظرية المخ « مقارنة في الوجود » لنظرية النفس . وفي الواقع توضع نظرية النفس أولاً بطريقة ذاتية ومستقلة ، ودون أي اعتبار لتركيب الجهاز العصبي ؛ بل يستنبط هذا التركيب فيما بعد من نظرية النفس متى تم تقريرها . فإذا عاد « كونت » في هذه الحال إلى علم النفس لدى « جال » استطاع تفسير أوجه النقص فيه . إن « جال » قد « تأرجح بين وجهة النظر الذاتية وبين الاتجاهات الموضوعية » دون أن يرتضي خطة منظمة . ولم ينطو هذا التأرجح من الوجهة التجريبية على ضرر جسيم فيما يتعلق بالوظائف الوجدانية . ولا ريب في أن « جال » قرر تفرقة معينة من الميول والعواطف . ولكن لم يكن في استطاعته أن يخطئ في فهم الميول الأساسية للطبيعة الإنسانية . ولما كان المنهج الصحيح ينقصه اعتماد في تلك المسألة على الحكمة الساذجة وعلى ملاحظة الحيوان . أما فيما يتعلق بالوظائف العقلية فقد أخطأ كل الخطأ ؛ لأن هذين النوعين من العون كانا

ينقصانه ، دون أن يجد في هذه الحال عوضاً عن النهج الصحيح الذى كان مجهولاً حتى الآن . وكان من الواجب أن يترك وجهة نظر علم الحياة حتى يكشف عن قوانين استقرار الذكاء وتطوره . وحينئذ يستعيز « كونت » عن نظرية « جال » بتصنيف جديد للوظائف العقلية . فهو يفرق بين ملكات الإدراك وبين ملكات التعبير . ويشير إلى العلاقات بين الوظائف العقلية بمعنى الكلمة وبين كل من الوظائف الوجدانية ووظائف الحركة . وهو يشمرنا بالعلاقة الوثيقة التي تربط الرغبة بالإرادة . وأخيراً يعتمد على التطور التاريخي للنوع الإنساني في تحديد الوظائف العقلية الأساسية .

وليس من هدفنا في هذا الكتاب أن نعرض نظرية « كونت » بالتفصيل ، وأن نفحص كل ملكة من الملكات الأولية الثماني عشرة التي يحتوى عليها الجدول العصبى واحدة بعد أخرى . ولكن طابع التزمّت التي تنصف هذه النظرية لا يحول دون أن نكشف فيها عن عدد خاص من وجهات النظر العميقة أو الجديرة بالاهتمام . فإذا اقتصرنا على بعض الأمثلة وجدنا أن « كونت » قد قرب بين المحاكاة والمادة ، وأرجع المادة نفسها « إلى القانون الكوني الكبير القائل بالاستمرار في الوجود » والذي تطرأ عليه بعض التعديلات في مجال الحياة بسبب تقطع الظواهر^(١) . وقد لاحظ أن الانتباه لا يحدث قط دون ظاهرة وجدانية يتوقف عليها^(٢) . كذلك أشار إلى التفرقة بين الحالات القوية والحالات الضعيفة ، وإلى « اضمحلال » الصور الخيالية بسبب الإدراكات الحسية الحاضرة . فقال : « لو أمكن لصورنا الخيالية أن تكون مثيلة في حدتها بإحساساتنا الخارجية لفقدت حالتنا العقلية كل تماسك ، ولاضطرب تقديرنا للأمور الخارجية بسبب هذه المنافسة الداخلية ... » وهنا نجد أصلاً لنظرية الهذيان والجنون^(٣) .

وترتبط نظرية « كونت » في الإدراك الحسى بفكرته العامة عن العلاقات بين الشخص المدرك وبين الشيء . وقد عارض بها مذهب الإحساس المجرد لدى

(1) Cours, III, 596—8; Pol. pos, I, 598—9. (2) Pol. pos, I, 727.

(3) Pol. pos, II, 383.

أتباع نظرية المعاني . فإن عملياتنا الداخلية هي على الدوام امتداد مباشر أو غير مباشر لخواطرنا الخارجية . ولكن « بالمثل تزداد هذه الأخيرة تعقيداً على الدوام بسبب اتحادها بخواطر أخرى ، حتى في الحالات الأولية جداً » . فالإحساس الذي يبدو أولاً يترتب على تركيب شديد التعقيد^(١) ؛ لأنه لا وجود لإحساسات يمكن إدراكها حقيقة إلا بعد خواطر متكررة . وإذا أمكن للعقل أن يكون سلبياً فلن يكون كذلك إلا في المرة الأولى . أما في المرة الثانية فإننا نجد أن المرة الأولى قد أعدته لذلك ، وقد امتزجت بمجموعة الخواطر التي سبق اكتسابها . ويلح « كونت » في بيان « المساهمة المألوفة بين التفكير وبين العمليات التي تنسب إلى مجرد الإحساس » . فالنشاط الخاص بالعقل يتدخل في جميع أفعاله حتى في أحطها درجة . ولا يكاد يوجد علم الأمراض العقلية نظراً لعدم وجود الروح العلمية لدى علماء هذه الأمراض . ومع ذلك فإذا كان مبدأ « بروسيه » صحيحاً ، أي إذا كانت الظواهر المرضية تحدث بناء على نفس القوانين التي تخضع لها الظواهر السليمة فما أعظم الفائدة التي ينبغي أن يجنيها العلماء من الأمراض العقلية ! إن هذه الأمراض حالات ممتازة لتحقيق الطبيعة من أجلهم . وهي تجارب حقيقية تبدو فيها العناصر المتحدة في الحالة السليمة وقد انفصل بعضها عن بعض . وما أعظم الضوء الذي يمكن أن تلقيه هذه الأمراض على عدد كبير من المسائل الفسيولوجية ؛ بل من المسائل التشريحية أيضاً ، وخاصة فيما يتعلق بالشعور الذاتي (كأمراض الشخصية وفقدان الذاكرة وهلم جرا) وبملكات التعبير المنفصلة عن ملكات الإدراك (كأمراض اللغة) .

ولن يكون علم نفس الحيوان أقل إرشاداً لنا . فجميع الملكات الوجدانية والعقلية مشتركة بين الإنسان والحيوان . وربما أمكن استثناء أكثر الاستعدادات العقلية سمواً ؛ بل إن هذا الاستثناء نفسه موطن للشك إذا قارنا ، دون هوى ، بين أفعال أكثر الحيوانات الثدية رقياً وبين أفعال أقل الهمجيين تطوراً . فينبغي أن تدرس الظواهر الخلقية والتفكير لدى الفصائل المتوحشة . وينبغي أن

تُلاحظ التغيرات التي يفضي إليها استثناس هذه الفصائل . وهنا أيضاً يجب استثناف هذه الدراسة بأسرها أو جانباً كبيراً منها^(١) .

٤ — [فكرة « كونت » عن علم النفس]

إذن فلدى « كونت » نظرية^٢ في علم النفس ، مهما يكن من قول القائلين . وأكثر من ذلك ، فليس هذا العلم شديد البعد ، بمعنى ما ، عن علم النفس لدى الأسكتلانديين ، ولدى الموقنين بين المذاهب الذين طالما حارب « كونت » منهجهم . فالمسائل المشتركة بينه وبينهم عديدة وهامة . فهو يرجع مثلهم الظواهر النفسية إلى بعض الملكات ، ويتصور أن هذه الأخيرة « استمدادات » أو « خواص » فطرية . ومن كلا الجانبين يبدو أن المشكلة الجوهرية في علم النفس تنحصر في تحديد عدد هذه الملكات التي يؤدي تأثيرها المشترك بصور شتى إلى الظواهر النفسية . فالمراد هنا بالذات هو عدم الخلط بين الملكة الأولية وبين ما يترتب في حقيقة الأمر على اشتراك عدة ملكات ، أو العكس بالعكس . وأخيراً يزعم كلا الجانبين أنه يضع هذه النظرية الخاصة بالملكات الفطرية على أساس ملاحظته للطبيعة الإنسانية .

وقد رأى « كونت » أنه وجد نفسه متفقاً مع « الموقنين بين المذاهب » فيما يتعلق بنقد « كوندياك » في الأقل . وهو لم يرفض إلا فكرة الاعتراف لهم في هذه المسألة بالإصالة في الابتكار . ففي نظره لم يفعل هؤلاء سوى أن استخدموا بعض العبارات الغامضة الطنانة لكي يطلعوا العامة على ما قاله علماء وظائف الأعضاء من أمثال « شارل بونيه » و « كابانيس » وبخاصة « جال » و « سبيرزهم » منذ زمن طويل عن هذا الموضوع ، على نحو أكثر وضوحاً ، وبخاصة على نحو أكثر دقة . أما « جارنييه » صاحب « رسالة في ملكات النفس »^(٢) فقد لاحظ من جانبه ملاحظة جيدة ما بين « نظرية التوفيق » وبين نظرية « جال » من

(1) Cours, III, 660.

(2) Garnier Traité des facultés de l'Ame.

علاقات . وقد درس هذه العلاقات في كتاب عنوانه : « علم الملكات العقلية وعلم النفس المقارن » ، وهو الكتاب الذي ظهر في سنة ١٨٣٩ .

وإذن فما السبب في أن « كونت » يهاجم أنصار التوفيق بين المذاهب بمثل هذا الإلحاح وبمثل هذا العنف إذا كانت نتائج علم النفس لديه لا تختلف في الواقع عما يقولون اختلافاً كبيراً ؟ ذلك بأنه يوجد في الحقيقة اختلاف منهجي خطير ، وملحوظ جداً بين نظريته ونظريتهم ، على الرغم من أوجه الشبه الظاهرية بينهما . ففي رأي « كوزان » — وبخاصة في رأي « كوزان » قبل سنة ١٨٣٠ — ليس علم النفس غاية في ذاته ؛ بل هو وسيلة تستخدم في الارتقاء إلى علم الوجود في ذاته والحقيقة المطلقة : فالشعور الذاتي الذي يحلله « كوزان » مستقل عن الكائن العضوي . وهذا هو الرأي الذي يهاجمه « كونت » على أساس أنه عود إلى الوراء . فقد قال : « يتجاهل بعض الناس الاتجاه الراهن للعقل الإنساني ، ذلك الاتجاه الذي لا يمكن تحويل مجراه . ولذا فقد حاول هؤلاء منذ عشر سنوات أن ينقلوا إلينا الميتافيزيقا الألمانية ، وأن ينشئوا باسم علم النفس علماً يزعم لنفسه الاستقلال تماماً عن علم وظائف الأعضاء والسمو عليه ، وهو العلم الذي يرون أنه يختص وحده بدراسة الظواهر الخلقية^(١) . » ومن العجب أن تحدث هذه المحاولة الرجعية في نفس الوقت الذي جاءت فيه بحوث « كابانيس » و « جال » لكي تدخل هذه الدراسة في الطريق الوضحي !

ونحن في غنى عن القول بأن الظواهر النفسية ، في مذهب « كونت » ، تثقف باعتبار شروط وجودها على جميع الظواهر الطبيعية الأشد عموماً . وحينئذ وجب على « كونت » بطبيعة الأمر أن يتبع « كابانيس » و « جال » . ولكنه فكر أنه إذا أريد وضع علم « للوظائف العالية » لم تكن وجهة نظر علم الحياة كافية . وليست الاعتبارات التشريحية في هذه الحال إلا نسخة مكررة وترجمة دقيقة للاعتبارات الفسيولوجية . وهذا شبيه بما قاله « مين دي بران » من جانبه في عبارات تشبه عبارات « كونت » إلى حد يدعو إلى العجب : « إن التفرقة بين

(1) Pol. pos. IV, Appendice P. 218.

المراكز التي تنسب إلى نشاط كل ملكة يجب أن تعتمد هي نفسها اعتماداً ضرورياً على تقسيم سابق آخر للملكات فالفروض التي تقوم على أساس فروض من جنس آخر لا تساهم كثيراً في إلقاء الضوء على وظائفنا العقلية^(١). « ولكن بدلاً من أن يلجأ « كونت » إلى التفكير على غرار « مين دي بران » ارتقى من وجهة نظر علم الحياة إلى وجهة نظر علم الاجتماع . فهو يعترف بأن الطريقة الذاتية هي التي تصلح وحدها لعلم الوظائف النفسية . ولكنه يستخدم الطريقة الذاتية الوضعية^(٢) بدلا من الطريقة الذاتية الميتافيزيقية التي توهم الشعور الذاتي

بأنه يحلل عملياته ويقف على نشاطه الخاص . وسيكون الموضوع الذي سيحلله « كونت » هو العقل الإنساني ، أو بعبارة أدق النفس الإنسانية التي ينظر إليها من جهة تطورها المستمر ، أي من جهة دياناتها وعلومها وفلسفتها ولفتها وفنّها . فتلك هي مادة علم النفس الذي لن يكون بعد الآن علماً خرافياً ؛ بل علماً حقيقياً ، أو سيكون في جملة القول علماً وضعياً على غرار علم الحياة . وهو يتوقف على هذا العلم ، كما أن علم الحياة يؤدي في النهاية إلى علم النفس .

فإذا تركنا جانباً فكرة « الملكات » التي تقبلها « كونت » قبولاً سريعاً من الأسكتلنديين ومن « جال » ، وإذا أغفلنا « الجدول العصبي » الذي اعتقد أنه أنشأ بصفة نهائية ، وجدنا أن علم النفس لديه ينطوي على أكثر من جرثومة خصبة هامة . فسيستعوض « كونت » عن علم النفس لدى الموقنين بين المذاهب — وهو علم غير وضعي — بعلمين وضعيين فهناك أولاً علم خاص بالظواهر النفسية التي تدرس من جهة علاقاتها بالشروط العضوية . وهذا هو علم النفس الفسيولوجي الذي لم يعد يشك أحد اليوم في مشروعيته . وتأتي بعد ذلك دراسة المسائل النفسية من وجهة النظر الاجتماعية . وقد فتح بها « كونت » الطريق أمام مجموعة كاملة من الدراسات التي أخذت في النمو (كعلم النفس الاجتماعي ، وعلم نفس الأجناس وعلم نفس الجماهير وهلم جرا .) وكثيراً ما يقال إن القوانين الاجتماعية تقوم على

(1) Maine de Biran; Oeuvres inédites (éd. Cousin), II, 55 — 58.

(2) Méthode subjective positive .

أساس القوانين النفسية . ولكن ليس العكس أقل صدقاً من ذلك . فالقوانين النفسية ، أو القوانين العقلية والخلقية في الأقل ، هي في الوقت نفسه قوانين اجتماعية ؛ لأنها لا تبدو سافرة إلا بدراسة التاريخ العقلي للنوع الإنساني . « فيجب ألا تفسر الإنسانية بالإنسان ؛ بل يجب بالأحرى تفسير الإنسان بالإنسانية . » إن المنهج الوضعي يستعيب عن « اعرف نفسك بنفسك » في علم النفس القديم بالمبدأ الآتي « إذا أردت معرفة نفسك فاعرف التاريخ . » إن الإنسان لا يشعر بنفسه إلا إذا ألقي عليها النظر في ضوء تطور الإنسانية .

الكتاب الثالث

الفصل الأول

الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية

الفن واللغة

١ — [الصلة التدريجية بين الإنسان والحيوان]

أخذ معظم الفلاسفة الذين سبقوا المذهب الوضعي مبدأ لهم في الدراسة المقارنة للإنسان والحيوان . وينحصر هذا المبدأ في أن الاختلاف بين الكائنات الإنسانية والكائنات الحيوانية اختلاف في الطبيعة ، وليس اختلافاً في الدرجة فحسب . وأما كان الاختلاف الأساسي الذي يرجعون إليه الاختلافات الأخرى كالعقل ، واللغة والحاسة الخلقية ، والدين ، فإنهم كانوا يقررون غالباً أن هناك « مملكة إنسانية » تقع في مرتبة أعلى من المملكة الحيوانية ، وتنفصل عنها تمام الانفصال . وباعتماد هؤلاء الفلاسفة على تحليل الضمير الإنساني الحالي ، قرروا أن هناك نظاماً من « الحقائق الخلقية » لا تستطيع الحيوانات النفاذ إليه . وهكذا حدد هؤلاء الفلاسفة لعلم الإنسان موضوعاً ممتازاً يفصله عن مجموعة العلوم الطبيعية .

ولا تعترف الطريقة الوضعية بهذا المبدأ ولا بالنتائج التي تستنبط منه . وتتميز هذه الطريقة ، بوجه عام ، بإحلال وجهة النظر الموضوعية محل وجهة النظر التي تتخذ الإنسان مركزاً لها ^(١) ، وإحلال الملاحظة محل الخيال . وهذه الطريقة لا تغير اتجاهها فجأة حين تصل إلى دراسة الإنسان . فهي لا تهتم إذن بمعرفة

(1) Point de vue anthropocentrique.

الفكرة التي يكونها الإنسان اليوم عن نفسه ، وعن علاقته بالكائنات الحية الأخرى . فهذه الفكرة تدخل فيها عناصر من أصل ديني وميتافيزيقي ؛ ووجود هذه العناصر تفسره أسباب تاريخية . وإنما تهتم هذه الطريقة بملاحظة طبيعة الإنسان في علاقته الحقيقية بالكائنات الأخرى . وسرعان ما يحتمل الإنسان الذي ننظر إليه هذه النظرة مكانه في قمة السلم الحيواني .

وحينئذ يمكن وضع المشكلة على النحو الآتي : بما أن الإنسان جزء من السلسلة الحيوانية ، وبما أنه الحلقة العليا لهذه السلسلة ، وجب تعليل أوجه الاختلاف التي تسمو به اليوم فوق الحلقة التي تليه مباشرة . ودراسة المسألة على هذا النحو تناقض تماماً طريقة جميع الفلاسفة الذين كانوا يرون أن الصعوبة تنحصر في تفسير أوجه الشبه التي توجد بين الإنسان والحيوان . وقد اختار « داروين » هذا الوضع في كتابه « سلالة الإنسان »^(١) .

ويعتمد « كونت » على مبدأين : يقرر الأول منهما الوحدة الذاتية بين الوظائف الأساسية عند الإنسان وعند الحيوان . إذ لما كانت الوظائف العقلية والخلقية تكمل بالضرورة الحياة الحيوانية بمعنى الكلمة فمن الصعب أن نتصور أن الوظائف الأساسية لا تكون لهذا السبب نفسه ، « عامة وبدرجات متفاوتة عند جميع الحيوانات العليا ، وربما أيضاً عند المجموعة الكاملة من الحيوانات ذوات العظام »^(٢) . وتعتبر الوظائف الحيوانية عن ازدهار الحياة العضوية ، وهذا الازدهار يهدف إلى جعل هذه الحياة أكثر كمالاً وأشد تركيزاً ؛ وكذلك الوظائف العقلية والخلقية فإنها في الأصل ازدهار للحياة الحيوانية ، ومن ثم يجب أن توجد هذه الوظائف ، ولو بالقوة في الأقل ، أينما بلغت الحياة الحيوانية درجة معينة من النمو . ويرى « كونت » أن هذا المبدأ قد قرره علم الحياة بما فيه الكفاية ، وذلك بتطبيق المنهج المقارن . فكل الصفات الأساسية التي يريد الجنس البشري أن يميز بها نفسه ، مدفوعاً بغير رسته وجهله ، توجد أيضاً على صورة قد تختلف ببساطة أو تعقيداً ، عند معظم الحيوانات العليا.^(٣) ويرجع الجهل بهذه الحقيقة إلى نظرية

(1) Descendance de l'homme

(2) Cours, III, 661.

(3) Pol, pos; I, 602.

المعاني وإلى علم النفس الميتافيزيقي اللذين كانا يضعان الذكاء في مكان الصدارة عند دراسة الوظائف النفسية . والواقع أن الذكاء اليوم يجعل الهوة واسعة بين الإنسان والحيوان . ولكن الدراسة الدقيقة في علم النفس تؤدي بنا إلى الاعتراف بأن أكثر الوظائف العقلية نشاطاً ، وأكثرها « تأصلاً » في نفوسنا ، هي الوظائف العاطفية . فبدون القوة الدافعة التي تثيرها العاطفة لا يمكن للذكاء نفسه أن ينمو . وسرعان ما يظهر لنا التشابه بين الإنسان والحيوان ؛ لأن الوظائف العاطفية مشتركة بينهما . وكذلك الأمر بالنسبة إلى الوظائف العقلية إذا ضربنا صفتاً عن النمو الذي حققته تلك الوظائف عند الإنسان . وخلاصة القول إنه إذا كان التفوق من جهة التطور الذي أحرزه النوع الإنساني على الأنواع الأخرى كبيراً جداً ، فإن تفوقه من حيث الاستقرار ضعيف . وإذن تنحصر المشكلة في البحث في هذا الأمر وهو : كيف أن هذا الاختلاف التافه بحسب الظاهر في الأعضاء يؤدي إلى اختلاف عظيم الشأن في الوظائف^(١) .

وهنا يتدخل المبدأ الثاني : « إن التكوين الأساسي للإنسان ثابت لا يتغير . » فهناك تطور لا تغير^(٢) . وعندما انتقل هذا المبدأ الهام من البيولوجيا إلى علم الاجتماع أصبح يسيطر على هذا العلم الأخير بأكمله . ففي خلال التاريخ الطويل الذي يقود الإنسانية من الحيوانية الوحشية إلى الحضارة الوضعية^(٣) ، لم يظهر شيء جديد كل الجدة ؛ إذ أن كل ما يظهر للوجود شيئاً فشيئاً كان موجوداً بالقوة في طبيعة الإنسان . وقد كان من المحتمل أن تستمر هذه الحالة لو لم تجتمع مجموعة من الشروط الملائمة لتغييرها .

وسرعان ما بلغت الوظائف العقلية الضرورية للحياة المضوية وللحياة الحيوانية بمعنى الكلمة درجة النمو التي لولاها لاختفى النوع بأسره . وبالعكس وجب أن تظل أرقى « الاستعدادات الأساسية » في طبيعتنا خامدة زمنياً طويلاً ؛ ولم تظهر إلا ببطء شديد . ولكن إذا كان نموها قد جاء متأخراً ، فإنه في مقابل

(1) Pol. pos; I, 638—9.

(2) Évolution, mais non transformation.

(3) Cours, V, 81.

ذلك مستمر وغير محدود . ولذا تميل هذه الاستعدادات إلى أن تصير مهيمنة على الزعم من أنه لا يمكن أبداً أن « ينعكس » النظام الفطري انعكاساً كاملاً . فالإنسانية تنبثق بالتدريج من الحيوانية . وإذن فإن أرق الحضارات إنما تسير في الواقع وفقاً لقوانين الطبيعة ؛ لأنها تعبر بصورة تزداد على الدوام وضوحاً عن الخصائص التي امتاز بها النوع البشري . وبهذا المعنى نستطيع القول بأن تطورتنا الاجتماعية يجب أن يفهم « على أنه النهاية القصوى لتقدم متصل دون انقطاع بالنسبة إلى المادة الحية كلها ، ابتداء من النباتات الفطرية ، بحيث ضعفت أولاً سيطرة الوظائف العضوية فتركت محلها للوظائف الحيوانية الصرفة ، ثم جاءت أخيراً سيطرة الوظائف العقلية والخلقية ، وأصبح نمو هذه الوظائف الأخيرة يدل في ذاته على تعريف الإنسانية ^(١) . »

وهكذا نرى أن سلسلة الكائنات متصلة لا تنقطع . ولكن « كونت » — كما نعرف — لم يقبل فرض « لامارك » . فهو يعتقد أن الأنواع ثابتة . ولا شك في أنه يوافق إلى حد ما على أن العلم قد يوفق يوماً ما إلى تحديد الخصائص التي تكتسبها الكائنات الحية ببطء عن طريق الوراثة . ولكنه لا يذهب إلى حد القول بأن هذه الخصائص تؤدي إلى التغيير الشامل للأنواع . وإذن يجب تفسير تطور الإنسان برمته عن طريق تركيبه الأصلي . وفي الواقع يهتم « كونت » هنا — كشأنه في كل ما يتصل بالطبيعة — بتحقيق الاتصال الكامل بين وجهة النظر الخاصة بالاستقرار ووجهة النظر الخاصة بالتطور . فحالة الإنسان لا يمكن أن تشذ عن ذلك القانون العام الذي يتحقق في كل أنواع الظواهر ، ابتداء من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً . فكما أن الرسم البياني بأكمله يطابق المعادلة ، كذلك يجب أن يكون تطور الإنسانية برمته مطابقاً « للطبيعة الأساسية » لدى الإنسان . وبهذا الشرط وحده يكون علم الاجتماع ممكناً كعلم بمعنى الكلمة . وبما أن علم الاجتماع الوضعي موجود بالفعل فتبرير هذا المبدأ قد تحقق إذن .

(1) Cours, IV 498 — 500.

٢ — [دحض النظرية القائلة بانقطاع الصلة بين الإنسان والحيوان]

وهكذا نرى أن النظرية التي تحدد العلاقات بين الحيوان والإنسان قد استنبطت من المبادئ العامة للفلسفة الوضعية . ولكن هذه النظرية يمكن تحقيقها أيضاً بطريقة استقرائية ، وذلك بنقد حجج النظرية المضادة عن طريق الملاحظة والتجربة .

وأولى هذه الحجج وأكثرها وقفاً في النفس بصفة عامة هي الحجة التي تقابل بين غريزة الحيوانات من جهة وبين ذكاء الإنسان من جهة أخرى . فتصور لنا الغريزة عمياء لا تتغير والذكاء حراً يتقدم دائماً إلى الأمام . ولكن هذا التضاد لا يستطيع الثبات أمام فحص الظواهر . فمن الخطأ أن نطلق اسم الغريزة على « النزوع الحتمي للحيوان الذي يدعو إلى القيام بأفعال آلية تحددها الظروف المحيطة على نمط واحد ، ولو كان هذا النزوع لا يستلزم ولا يتضمن تعلماً بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . » فهذا النزوع الحتمي لا يوجد أبداً . وهو فرض لا يقوم على صحتته دليل . وقد يكون من بقايا الفرض الديكارتي الذي كان يقول بآلية الحيوانات . وقد بين لنا « جورج لوروا » في كتابه الرائع المسمى « رسائل عن الحيوانات ^(١) » أن ما يقال عن ثبات طريقة بناء المسكن وعادة الصيد وظروف الهجرة وغيرها عند الحيوانات والطيور في بلادنا لا وجود له إلا في أذهان علماء التاريخ الطبيعي الذين لم يغادروا مكاتبهم ، أو في أذهان من لم يتوخوا الدقة في الملاحظة ^(٢) .

ومما لا شك فيه أن العادات قد تصبح وراثية . ولكن ليس ذلك إلا ظاهرة عامة يشترك فيها الإنسان والحيوان . وهذه العادات تتغير إذا حدث أن تغيرت الظروف التي أنتجتها . وبهذا المعنى فقط نستطيع أن نقبل الصيغة التي كتبها « دي بلاشيل » حين قال : « إن الغريزة هي العقل الثابت ، والعقل هو الغريزة المتحركة . » فيجب أن نفهم على وجه الخصوص أن الغريزة ليست مضادة

(1) Georges Leroy; Lettres sur les Animaux.

(2) Cours, III, 624 - 5.

لذكاء . وحقيقة ما الذى يجب أن تشير إليه كلمة الغريزة ؟ « إنها دافع تلقائى نحو اتجاه معين مستقل عن كل مؤثر خارجى . » ولكن الكلمة بهذا المعنى تنطبق على نشاط أى قوة ، وتستوى فى ذلك القوى العقلية وغيرها . فليس هناك أى تعارض بين الغريزة والذكاء . ونستطيع أن نقول عن الطفل إن عنده « غريزة » الموسيقى والرسم والحساب الخ ... وبهذا المعنى تكون غرائز الإنسان بالتأكيـد مساوية أو أكثر عدداً من غرائز الحيوان . ومن جانب آخر ، إذا عرفنا الذكاء بأنه القدرة على تغيير السلوك بحسب الظروف التى تطرأ على كل حالة ، فإن الحيوانات تكون إلى حد ما ذكية وعاقلة كالإنسان . ولولم يكن الأمر كذلك لقضى عليها بالغناء سريعاً .

ولكن قيل ليس للحيوانات لغة . — وذلك خطأ آخر فى الملاحظة . فالحيوانات العليا لها درجة معينة من اللغة تتناسب مع طبيعة ومدى العلاقات التى تربط بينها . وليست هذه اللغة أكثر ثباتاً من الغرائز المزعومة . ولغة أى نوع اجتماعى قد تتوقف عن النمو ، كما يتوقف المجتمع تماماً عن النمو حين يصل إلى تحقيق الغرض الذى يهدف إليه ذلك النوع . وحدود تقدم اللغة التى لا تتعدها فى الواقع تنشأ من مجموعة العقبات التى يصادفها هذا النوع كنتيجة لمنافسة الأنواع الأخرى ، وعلى الأخص لمنافسة النوع الإنسانى ، وذلك عدا العقبات الأخرى التى قد تنشأ أيضاً نتيجة لنقص الأعضاء^(١) .

وكثير من الحيوانات يعرف الحاجات المنزهة عن الغرض . فهى تحب مثلاً تدريب وظائفها الحيوانية لا لغرض إلا الاستمتاع بهذا التدريب ، وهذا معناه اللعب . ومن الحيوانات ما يحس الإحساسات الجمالية . وهى تستطيع أيضاً ، دون أدنى ريب ، الشعور بعواطف الإيثار ، فتظهر هذه العواطف أحياناً فى شكل الحنان العائلى ، وتجعل حياة العزلة شيئاً لا يحتمل بالنسبة إلى الفرد وهكذا تصبح حياة الأمرة مستديمة . وقد يكرس الحيوان نفسه أحياناً لخدمة جنس أعلى . وهل نستطيع أن نقدر إلى أى مدى قد يبلغ تقدم عاطفة الإيثار عند بعض الأنواع

(1) Pol. pos ; II, 229—30.

الحيوانية لو قدر لذكائها أن يكون أكثر نمواً ، ولو كانت الظروف المحيطة بها قد سمحت لها بتقدم اجتماعي أوسع مدى ؟^(١)

وأخيراً فإن للحيوانات أيضاً شعوراً أولياً بالدين ، إذا كنا نقصد بذلك كل محاولة لتفسير الظواهر التي تثير روعها . أما الحيوانات التي تبلغ درجة معينة من الرقي فتتيح لها في حالة من الفراغ الكافي أن تظهر نشاطاً عقلياً خاصاً ، فإنها تصل من تلقاء ذاتها ، وعلى غرار الإنسان ، إلى نوع من العقيدة الخرافية البدائية التي تنحصر في افتراض أن الأجسام الخارجية مزودة بالإرادة والأهواء .^(٢) « فعندما يرى الطفل أو البدائي أو الكلب أو القرد الساعة لأول مرة يعتقد أنها نوع من الحيوان . » ولكن « كونت » يضيف إلى ذلك تَوْأً أن الفارق الرئيسي بين الإنسان والحيوان هو أنه يستحيل على هذا الأخير أن يخرج من أحط درجات العقيدة الخرافية ، وأن يرتفع إلى الديانة الحقيقية . فما من مجتمع حيواني استطاع « أن يؤلف على نحو كاف بين غريزة التجمع وبين الذكاء لينشئ جماعة دينية »^(٣) ولا شك في أن « كونت » كان يوافق على عبارة « كاترفاج »^(٤) الذي يعرف الإنسان بأنه حيوان متدين . وقد خطا الإنسان الخطوة الأولى الحاسمة حين استطاع أن ينتقل بذكائه من الحالة الخرافية إلى عبادة الأجرام السماوية .^(٥) وكانت هذه « المحاولة الكبرى لخلق الآلهة » أولى المحاولات لنشاطه النظري المحض . وقد خرج من هذه المحاولة كل التقدم الذي أحرزته الإنسانية فيما بعد .

وهكذا نرى أن الحجج التي تُزعم إقامة حدود فاصلة لا يمكن اجتيازها بين الإنسان والحيوان تعتمد ، بصفة عامة ، على ظواهر لم تلاحظ ملاحظة جيدة . فعلى العكس ، نجد عند الحيوانات بذوراً أولية — قد تسهل أو بتعذر رؤيتها — لكل الوظائف التي تطورت تطوراً عظيماً لدى الإنسانية . ولكن كيف ولماذا أصبح هذا النوع الإنساني من التقدم بحيث لا يمكن مقارنته أو قياسه بالأنواع الأخرى ؟ ذلك ما لا نستطيع أن نصفه بالتفصيل . ولم يكن تفوق النوع الإنساني

(1) Pol. pos; I, 613—14.

(2) Cours, V, 30.

(3) Pol. pos; II, 348—49.

(4) Quatrefages.

(5) Cours, V, 100—101.

لما له من الميزات الخاصة (وإن كانت هامة) كاستطاعته الوقوف معتدلاً ، واستخدامه ليداه . ولكن تفوقه هذا راجع بالأحرى إلى تضافر كثير من الظروف الملائمة التي أتاحته له هذا التقدم الذي يمكن القول بأنه غير محدود تقريباً . وقد جاء وقت توقف فيه التطور الاجتماعي للأنواع الأخرى نهائياً ، وأصبح تقدم النوع الإنساني حاسماً . ولا يمكن تقدير التأثير المبدئي للظروف المختلفة التي يسرت تقدم النوع الإنساني بالرجوع إلى النمو الراهن لمختلف القوى الإنسانية ؛ لأن هذا النمو يرجع الفضل فيه ، على وجه الخصوص ، إلى الحياة الاجتماعية التي سمحت تلك القوى بوجودها . فمن المحتمل أن القوى السامية التي يتميز بها الإنسان كانت لا تكاد تلاحظ في الأصل . ثم لعب الزمن ، وتأثير الوظائف السامية الأخرى ، والتدريب ، والوراثة كل دوره . وعلى ذلك أخذت « الصفات الإنسانية » تنمو على الدوام معززة باستمرار نفوذها الذي استطاعت أن ترسم خطوطه . ويحتمل في نفس الوقت أن تكون الصفات المائلة قد أخذت في التدهور عند الأنواع الأخرى المنافسة ، فثبتت أولاً على حالها ثم ذبلت . واتسعت الهوة ، بلا شك شيئاً فشيئاً ، حتى أصبحت واسعة عميقة بحيث لا نستطيع اليوم أن نتصور كيف يمكن عبورها . ولكن علم الحياة وعلم الاجتماع يعلماننا كيف نحسن الحكم على مثل هذه الأمور . وسنرى ذلك بشئ من التفصيل في مسألة هامة ، وهي مسألة اللغة .

٣ — [نظرية اللغة في القرن الثامن عشر]

كانت نظرية اللغة ، خلال القرن الثامن عشر ، موضوعاً محبباً لدى التفكير الفلسفي النظري . وقد كان هذا التفكير يعالج ذلك الموضوع ، بصفة عامة ، عن طريق التحليل التجريدي المنطقي . وكان يرى على الخصوص أن اللغة نتاج للقوى العقلية لدى الإنسان . ولكن ما كاد ذلك القرن يبلغ منتصفه حتى صار هذا المبدأ هدفاً لهجوم بدأ في ألمانيا على يد المدرسة التي أحدثت رد الفعل ضد « الفلاسفة » ، والتي يعبد « هردر »^(١) من أشهر زعمائها . وفي فرنسا ، أحست المدرسة التقليدية

(1) Herder .

بأن هذا الموضوع يمس أحد النقط الواهية في فلسفة القرن الثامن عشر . وقد ألحت في بيان خصائص اللغة التي تركتها هذه الفلسفة دون تفسير . وعرف « كونت » بحوث تلك المدرسة ، وخصوصاً ما كتبه « دي بونالد » ، وقد لقبه « بالمفكر القوي »^(١) . ولكن طريقته تختلف عن طريقة هؤلاء ، وهو لا يتفق معهم إلا في الجزء الخاص بالنقد في مذهبهم .

يقول « كونت » إذا كانت نظرية اللغة قد تورطت في كثير من المسائل التي لا يمكن حلها فالذنب في ذلك راجع إلى الطريقة التي استخدمها التيافيزيون . فلم يوجه هؤلاء عنايتهم إلا للغة الإنسان وحده ، وفوق ذلك نظروا إلى هذه اللغة في أشد حالاتها تعقيداً . فنسبوا إلى العلامات الخارجية للغة الإنسانية أهمية كبرى ، وغلوا في تقدير نصيب التفكير فيها ، وانتقصوا كثيراً من أهمية الطابع التلقائي . وأعطى « كوندياك » — على وجه الخصوص — ومدرسته كثيراً من الأهمية « لسهولة استخدام » هذه العلامات الخارجية^(٢) . ولكن الطريقة العلمية لا تفصل بين الإنسانية وبين الأنواع الأخرى التي يسيطر عليها النوع الإنساني . وهي تعنى بربط الدراسة الوضعية للغة بعلم الحياة وعلم الاجتماع : بعلم الحياة فيما يتعلق بمسألة الأصل بصفة خاصة ؛ وبعلم الاجتماع ، ما دام نمو اللغة وتطورها يعتمدان على تأثير الحياة الاجتماعية في الحياة العائلية .

ونقطة البدء في هذه النظرية ظاهرة أثبتتها التجربة . فكل انفعال قوي تصحبه الحاجة إلى التعبير عنه ، وهذا التعبير يؤثر في الانفعال نفسه . وقد عرف كثير من الفصائل هذه الظاهرة^(٣) . فالتغريد والتعبيرات الوجدانية ، أو بالأحرى الصراخ والحركات ، تستخدم غالباً — كما هي الحال عند الإنسان — لا لأجل التخفيف من حدة الانفعالات فحسب ؛ بل لاستثارتها . فمثلاً يشتد الغضب ويعنف عند الحيوانات آكلة اللحوم بسبب العلامات الخارجية التي يعبر بها الحيوان . ويتفق « كونت » في هذه النقطة مع ملاحظات « بل »^(٤) و « دي جراتيولي »^(٥)

(1) Cours ,III, 563 .

(2) Pol pos. 248 — 52 .

(3) Pol. pos. ,I, 722 — 3.

(4) Bell.

(5) De Gratiolet.

إذ يقول إن الحركات التي تساهم في التعبير تتفق بوجه عام مع الحركات التي تستخدم في النشاط العملي . أضف إلى هذا أن كل فرد من أفراد النوع الإنساني يعبر، في أكثر الأحيان ، عن حالاته الوجدانية حتى يشبعها على أكمل وجه ، وذلك بأن يدعو أقرانه إلى مشاركته في هذه العواطف . ونستطيع أن نسمى ذلك « نداء المشاركة الوجدانية » . وعلى ذلك فإذا كان التعبير نتيجة للمعاطفة فإنه ينزع بدوره إلى تنمية هذه المعاطفة وتقويتها .

وهكذا نرى أن اللغة ترجع إلى أصل وجداني أي جمالي ^(١) ؛ ذلك « أننا لا نعبر إلا بعد أن نكون قد أحسنا إحساساً قوياً » . فاللغة تعبر إذن عن العواطف قبل أن تعبر عن الأفكار . وهذا ما لم يره أنصار نظرية المعاني . ولا تزال نستطيع العثور حتى اليوم على ذلك الأصل في أكثر لغاتنا تقدماً ، حيث يتضح هذا الأصل في النغمة الموسيقية التي يتسمها أقصر ضروب الحديث . فالتعبير يستمد الوحي دائماً من المعاطفة ، كما يحتفظ بقوته بتأثير المعاطفة ، حتى في الحالات التي يظن فيها أنه يقتصر على مجرد العرض العلمي أو الفني . وإذا خفي الأصل الوجداني بسبب العمليات العقلية التي تعد اللغة أداة لها فإنه ينم عن نفسه في نبرات الصوت .

وتتكون اللغة من علامات أو إشارات ^(٢) . وبناء على ما سبق لنا ذكره ، تحدث الإشارات بصفة تلقائية نتيجة للانفعالات . واللغة تكون دائماً مصطنعة إذا دخل فيها عنصر الإرادة . وقد تحولت الإشارات غير الإرادية الأولى شيئاً فشيئاً ، وأصبحت أقل تعقيداً ، دون أن تفقد قابليتها للفهم بسبب ذلك . ويقول « كونت » : إن كل الإشارات المصطنعة — حتى بالنسبة إلى نوعنا الإنساني — قد اشتقت من « التقليد » الإرادي للإشارات الطبيعية التي تحدث بطريقة تلقائية . وفي ذلك ما يفسر في آن واحد تكوين هذه العلامات وتأويلها ^(٣) .

وقد عرّف « هوبز » الإشارة اللغوية بأنها : العلاقة الدائمة التي يراها الشخص بين ظاهرتين . والظاهرتان هنا هما الحالة الشعورية والحركة . وأحياناً

(1) Esthétique .

(2) Des signes .

(3) Pol, pos, II, 226.

تحدد الحالة الشعورية الحركة ، وأحياناً تعمل الحركة على إظهار الحالة الشعورية مرة أخرى . ووضع نظام الإشارات اللغوية ليس إلا وسيلة « لربط الداخل بالخارج »^(١) . وهكذا تكون اللغة بالنسبة إلى الإنسان وسيلة لإدخال سلسلة الحالات العقلية التي تعتره في النظام الذي يتصف به العالم الخارجى . وإذن تنجم الوظيفة المنطقية للغة من طبيعتها الذاتية ؛ إذ أنها حلقة الاتصال بين ظواهر العالم الموضوعى وبين الظواهر الخاصة بالفاعل الذى يحس ويفكر . وهى على هذا الوضع تعادل أى نظام يكسب الحياة العقلية صفة الموضوعية^(٢) . وإذا اكتسبت هذه الظواهر العقلية صفة الموضوعية أصبح فى الإمكان بعد ذلك الاحتفاظ بها ونقلها من شخص إلى آخر . على أن ذلك لا يعنى أن الإنسان أو الحيوان ، بصفة عامة ، قد وضع نصب عينيه هذا الغرض ؛ لأن تكوين الإشارات الأولى كان غير إرادى ، وكان نتيجة « للاتصال بين الأجهزة العضوية والأجهزة العصبية » وقد كان عمل النظام الخارجى هنا هو تنظيم هذه الإشارات ، حتى قبل أن يصبح الفكر قادراً على فهم هذا النظام ..

والإشارات التى تحدث تلقائياً لا تتحول كلها إلى إشارات إرادية ، فما يتجه منها إلى البصر أو السمع يكون أسهل منالاً فى أداء هذا الغرض . وهذان النوعان من الإشارات بالذات تستخدمهما الحيوانات العليا . فالحركات والصرخات هى الأصل لما أصبح فيما بعد مجموعة الإشارات المصطنعة . وقد أفسحت التعبيرات الانفعالية المجال شيئاً فشيئاً للتعبير عن الأفكار . ووصل بعضهم إلى حد الاعتقاد أن الغناء كان وليد الكلام عند الشعوب المتقدمة فى المدنية . والحقيقة هى عكس ذلك ؛ لأن الكلام هو الذى خرج من الغناء . ويكفى للاقتناع بذلك أن نلقى نظرة على عالم الحيوان . وعند هذه النقطة نصل إلى أن نظرية اللغة ترجع إلى أصل حيوى (بيولوجى) . ونستطيع أن نلخص الحقائق المقررة كالآتى :

١ — لا يعبر الإنسان عن فكرته لإبصارها للغير ، ولكنه يوصلها إلى الغير

(١) أى ربط داخلى الشعور بالعالم الخارجى (المترجم)

(2) Pol pos II 220—21.

لأن هذه الفكرة تعبر عن نفسها .

٢ — كان التعبير في الأصل لا ينصب على الأفكار ولكن على الانفعالات .
ثم اتخذت اللغة شيئاً فشيئاً طابعا عقليا مثل الحياة العقلية نفسها .

٣ — التعبير وسيلة تلقائية وبدائية ، وقد نتج عن العلاقة بين الجهاز العصبي والجهاز العضلي . وبالتدريج أصبحت الإشارات اللغوية إرادية بعد أن كانت غير إرادية . وفي هذا التحول التدريجي كانت هذه الإشارات سبباً ونتيجة في آن واحد .
والحياة الاجتماعية هي الشرط الأساسي لهذا التحول . ولا شك في أن اللغة تظهر بسرعة فائقة بمجرد أن توجد علاقات مطردة بين أفراد من نوع واحد .
فكل فرد يتعلم تأويل الحركات التي تصاحب انفعالاته ويكسبها صفة الإشارات .
ثم تصبح الكائنات الأخرى المشابهة التي تحدث عندها نفس الظواهر قادرة أيضاً على تفسير هذه الإشارات . ومنذ هذه اللحظة تولد اللغة . ويصدق ذلك على الأنواع الحيوانية كما يصدق على الإنسان . غير أن المجتمع الإنساني يسير في تطور خاص به يستوجب تطور لغته . ولا شك في أن لغتنا ما كانت لتتجاوز كثيراً المرحلة التي كانت تعبر فيها عن الانفعالات بوجه خاص ، لو أن مجتمعاتنا الإنسانية ظلت قاصرة على الجماعات العائلية الصرفة ، ولم تنشأ فيها نظم أخرى غير نظم الأسرة . ويقول « كونت » : « إن نظام اللغة الإنسانية بعد ، في علم الاجتماع ، الأداة الرئيسية للتأثير الضروري المتصل الذي أحدثته الحياة السياسية في الحياة العائلية ^(١) » .

ونستطيع حينئذ أن نتصور الخطوط الأساسية لتطور اللغة فيما قبل التاريخ .
ففي الأصل كانت اللغة عبارة عن حركات وصرخات . وظهر أولاً تفوق الحركات لما لها من قوة التعبير المباشر . ثم انتقلت الحركات شيئاً فشيئاً إلى المرتبة الثانية .
وبالقدر الذي أخذت فيه الإشارات الطبيعية تتحلل لتصبح مصطنعة أخذت الإشارات الصوتية تحتل مكان الصدارة . ويعود هذا التفوق إلى أسباب كثيرة أهمها « الاتصال التلقائي » بين الصوت والسمع ، مما سمح لكل فرد بأن ينمي تعليمه الخاص . فنحن نسمع الأطفال الصغار يتدربون ساعات طوالاً على إصدار

أصوات ذات مقاطع. وقد ولد الشعر من هذا الغناء الذي لم ينل حظاً كبيراً من التنظيم ، أو من هذه المجموعة من الإشارات الصوتية المنغمة . وبعد زمن طويل أدى الشعر في نهاية الأمر إلى نشأة ما نطلق عليه اسم النثر ، ونعني به استخدام الجمل المجردة من الإيقاع . وهذه ثلاث ثورات هامة في تاريخ البشرية : وكم من القرون استنفدت لكي تتم !

وصلة الكتابة بالرسم كصلة الكلام بالغناء . فلم تكن الكتابة في الأصل اختراعاً مصطنعاً ليساعد اللغة الصوتية . وفي هذه النقطة أيضاً تغلبت نظرية المعاني في تقدير الدور الذي لعبه التفكير . ففي الواقع كان الإنسان يجيب داعي الغريزة حين كان يعبر بالرسم عن الأشياء المألوفة التي تقع تحت بصره ، وتشغل خياله ، وتثير انفعالاته القوية المتكررة . وقد اتخذت هذه المحاولات التلقائية لمحاكاة الأشياء الخارجية طابع الإشارات ، شيئاً فشيئاً . وتحملت ومالت إلى البساطة ، ثم ارتبطت أخيراً بالإشارات الصوتية التي كان لها تطورها المستقل .

فاللغة والفن يرجعان إذن إلى أصل مشترك ، وهو التعبير الجمالي أي الوجداني . ولا يفصل « كونت » بين هذين المصطلحين ؛ وهو يستخدم كلمة « جمالي » بحسب معناها الأصلي ومعناها الحديث في آن واحد . فحركاتنا التي بدأت بأن كانت غير إرادية تعبر عن خواطرنا ، ثم تؤثر في هذه الخواطر لأنها تنبعث منها ، وهذا هو المصدر المتواضع الذي يصدر عنه كل شيء . فعند الحيوانات لا يفضي هذا المصدر إلا إلى إشارات صوتية غير معبرة ، ومظاهر وجدانية خارجية يختلف حظه من التعبير قلة وكثرة . إما عند الإنسان فإن هذا المصدر هو مبدأ اللغة والفن . ويبدأ الفن بأن يكون مجرد محاكاة ، ثم يتجه تصوير الأشياء نحو الكمال ، ويصبح الفن أكثر صدقاً حينما « يستطيع أن يجيد إبراز الصفات الأساسية التي كان يفسدها الخلط في مرحلة التجربة الأولى . » ومن هذا التحول يتكون الميل نحو « المثالية » ثم يظهر أخيراً « التعبير » بمعناه الحقيقي أو « الأسلوب » .^(١)

وهكذا نستطيع إطلاق اسم اللغة على مجموعة الوسائل التي تستخدم في نقل

خواطرنا المختلفة من الداخل إلى الخارج . وهذه المجموعة تكون نظاماً كان يمتزج فيه أولاً الجزء الأكثر استعمالاً والأقل تعبيراً ، وهو اللغة ، بالجزء الذى يسمى بالفن ، إذا قصرنا هذا الاسم فى الأقل على عناصره البدائية : أى على الفناء والرسم . وقد تميز هذان الجزءان فى أثناء تطورها . وأدت حاجتنا الاجتماعية باستمرار إلى زيادة استخدام الإشارات الصوتية والمرئية وإلى توسيع نطاقها ؛ لأنها تستخدم فى الحياة العملية وفى التفكير النظرى . ومالت هذه الإشارات إلى البساطة أكثر فأكثر ، وكذلك إلى التجريد إلى درجة أننا انتهينا إلى إرجاع أصلها إلى مجرد الاصطلاح^(١) .

وصلة القرابة الأولى بين اللغة والفن تفسر كثيراً من الظواهر التى لم تصل النظريات المألوفة إلى تفسيرها . فمثلاً ليست اللغة من خلق الشعب فحسب ؛ بل إنه الكفيل بالاحتفاظ بها أيضاً . ولم يفهم علماء النحو بصفة عامة - « وهم أكثر سخفاً من الناطقة »^(٢) - من هذا الأمر شيئاً . فهم ينسبون لأنفسهم سلطة تبعث على السخرية ، إن اللغات لا تدين بدقتها فى التعبير التى تبعث على الإعجاب إلا للاتجاه الشعبى التلقائى ، وهو اتجاه محافظ وتقدمى فى آن واحد . ويقوم أساس كل لغة على العناصر الضرورية والعامة فى التطور الجمالى للإنسانية . وفى هذا ما يفسر لنا طابع السحر الذى يتميز به أقدم الفنون جميعاً وهو الشعر . ففى الشعر يستخدم الفنان كلمات لها من قوة التعبير ما يسمح له بإثارة المشاعر التى لا ينضب معينها . وقد استمدت هذه الكلمات قوتها مما كان لها من أصل وجدانى ، ومن ارتباطها البدائى بالصور الخيالية . وفى أثناء الطفولة الطويلة التى مر بها العقل الإنسانى ، كان ينظر غالباً إلى قوة الكلمات على أنها قوة خارقة للطبيعة : « Nomina Numina » . وقد انتهت بنا نظرتنا إلى اللغة ، نظرة الباحثين فى المعانى والمناطق ، إلى نسيان أن طبيعتها الأولى كانت انفعالية وجمالية . ومع ذلك فما زلنا إلى اليوم نشعر بأن القوة الخفية للكلمات لم تندثر . فما أعظم التأثير الذى تحدثه عبارات الصلاة فى النفوس الرقيقة ولو كان الإيمان قد غادرها ! وإن أنشط المثيرات

(١) Pol. pos , II, 250-1.

(٢) Pol. pos., II, 254-6.

التي تشير العاطفة بعد القيام بالواجبات الدينية هي اللغة . ولم تجهل الديانات هذه الحقيقة ، فعرفت كيف تستخدمها في غزو النفوس ، أو في الاحتفاظ بولائها .

٤ — [منطق العواطف وأثره في اللغة]

لم يوجه أصحاب مذهب الوجود (الأنطولوجيون) والتميازيفزيون همهم إلا إلى دراسة الوظيفة المنطقية للغة . ومع ذلك ظلت دراساتهم في هذه الناحية ناقصة . فقصر « كوندياك » ومدرسته نظرهم على اللغة التي تخضع للتحليل المنطقي . ومعنى ذلك أنهم لم يروا إلا نوعاً واحداً من الارتباط نستطيع أن نطلق عليه اسم منطق الألفاظ . ولكن الحقيقة هي أن منطق الإشارات يرتكز على منطق الصور ، وهذا الأخير يرتكز على منطق العواطف . فالمنطقة المزعمون يكونون لأنفسهم إذن فكرة ضيقة وخاطئة عن عملياتنا العقلية ، حين يركزون اهتمامهم « في إحدى الوسائل الثلاث الهامة التي تدخل في تكوين عقليتنا ، وهذه الوسيلة هي أكثرها حظاً من عنصر الإرادة . ولكنها أقلها قوة .^(١) »

ومنطق العواطف هو الفن « الذي يسهل ارتباط المعاني العامة وفقاً لارتباط الانفعالات المقابلة لها » ، وهو أكثر الأنواع قرباً إلى الغريزة : وهو مصدر كل الإلهامات الكبرى التي يتفتق عنها ذكاؤنا . ولا نستطيع أن نفكر في شيء يناقض منطق العواطف ؛ بل لا نستطيع التفكير في شيء لا يتضمنه هذا المنطق . ولكن لهذا المنطق عيبين خطيرين : أولهما أن عناصره ليست محددة إلا تحديداً ضئيلاً ؛ وثانيهما أنه ليس طوع إرادتنا . فهو يؤدي وظيفته تحت تأثير شروط خاصة . وليست هذه الشروط رهن إرادتنا . فنحن نرى مثلاً ما يقوم به هذا المنطق عند الحيوانات ؛ فهي تنزع إعجابنا أحياناً لما تقوم به من أعمال خارقة يوحى بها ذلك المنطق الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالانفعالات . أما منطق الصور فإن كان أقل قوة من سابقة إلا أنه أكثر دقة وأكثر انطلاقة منه . على أنه لو لم يكن لدينا سوى هذين النوعين من المنطق لما استطعنا تحقيق التراكيب

(1) Pol. pos, II, 240—1.

المنطقية المختلفة التي نتصورها ونعدها بأنفسنا . وهذه هي وظيفة منطق الإشارات ؛ وذلك لأننا نستطيع التصرف التام على وجه التقريب في هذه الإشارات ، مما ساعد على نمو اللغة المجردة وتقدم العلوم

ولكن يجب ألا نفصل هذا المنطق الأخير عن سابقه . فقوانين طبيعتنا ترجح دائماً الاستخدام المنطقي للمواطن والصور على استخدام الإشارات (أو الألفاظ) . ومما لا شك فيه أن اتصال الألفاظ بالأفكار قد يصبح اتصالاً مباشراً ؛ بل قد يصبح ذلك أمراً محتوماً إذا كان الأمر يتعلق بالأفكار المجردة . وحينئذ يمكن القول بأن عالمنا الداخلي يرتبط بالعالم الخارجي بطريقة مصطنعة . فنحن نصور لأنفسنا هذا العالم تصويراً مجرداً ، دون أن نمر بالمواطن ولا حتى بالصور . ولكن هذه العلاقة ليس لها من التماسك ما للعلاقة التي تنشأ عن التدخل غير الإرادي للصور والمواطن . وكما أن الإشارة المجردة ترجع في أصلها إلى الإشارة الحسية التي تنتج ، هي ذاتها ، عن العلاقة بين الجهاز المظلي والجهاز العصبي ؛ كذلك العلاقات بين الإشارات يرجع أصلها إلى العلاقات بين الصور ، وهذه الأخيرة تنشأ بدورها من العلاقات بين المواطن .

وقد أخفت عنا السهولة التي تتناول بها الإشارات هذه الحقيقة : فمن المؤكد أن هذه الإشارات لا ترتبط بأفكارنا ارتباطاً وثيقاً وتلقائياً كما ترتبط بها المواطن بل الصور .

كذلك أتاحت لنا النظرية الوضعية تأجيل النظر في مشكلة اللغة العالمية بدلا من أن تحاول حلها . وفي الواقع إذا كان الأمر يتعلق بلغة علمية صرفة فإن التحليل الرياضي يكفي إلى حد ما في إشباع هذه الرغبة ؛ إذ أنه يسمح بالتعبير عن قوانين الظواهر الأولية جداً بمساعدة رموز في متناول الجميع . أما إذا كنا نريد لغة كاملة تكون تحت تصرف جميع الشعوب في حياتهم العادية ، فمن ذا الذي لا يرى أن هذا المبدأ يتنافى مع الحالة الراهنة للإنسانية ؟ إذ كيف نضع لغة عالمية ؛ في حين أننا نترك المجال فسيحاً « لمعتقدات متباينة وعادات متضاربة »^(١)

(1) Pol. pos; II, 260—2.

إن توحيد اللغات سيكون نتيجة لتوحيد الشعوب . فإذا تم هذا الأمر الأخير تحت تأثير الفلسفة الوضعية فإن توحيد اللغة يعقبه كنتيجة ضرورية .

على أنه توجد منذ الآن لغة عالمية ، وهي الفن . فالفن « هو الجزء الوحيد من اللغة الذى يتمتع بقيمة عالمية ، ويفهمه الجميع داخل نطاق الجنس البشرى ^(١) . » حقاً إن لهذه العالمية لهجاتها المختلفة . ولكن ملاحظة « كونت » لا تفقد مع ذلك شيئاً من قيمتها . فتحف النحت الإغريقى ، ولوحات « رامبراندت ^(٢) » ، وسيمفونيات « بيتهوفن ^(٣) » يتذوقها ملايين من الكائنات البشرية التى لم تعرف قط حرفاً واحداً من اللغات اليونانية أو الهولندية أو الألمانية . وحين يتعلم جميع الأطفال الموسيقى والرسم — حسبما ينصح به « كونت » فى مشروعه الوضعى للتربية — فلا يكون ذلك لمجرد اشتراكهم فى التمتع « بفنون الترف » . ولكن ذلك التعليم يعينهم على تذوق آثار فنية تخاطب الإنسانية جمعاء ، ويجعلهم أكثر إحساساً بالتضامن ، وهو الدعامة الأساسية للمجتمع الإنسانى . وهم بذلك يتعلمون ، فى النهاية ، اللغة العالمية التى توجد نواتها الغريزية لدى كل منهم ، والتى نشأت عنها اللغات نفسها ، تلك اللغات التى تظهر لنا اليوم فى مظهر مجموعات جافة من الرموز والرسوم . أليس من العدل أن تتيح لهم الفرصة للتمتع بتراث ربما بلغ فى قدمه ما قد

(1) Pol. pos; II, 237.

(٢) « رامبراندت » رسام هولندى من أشهر فناني القرن السابع عشر . ولد فى ١٦٠٦ ، ومات فى امستردام فى ١٦٦٩ . وقد رسم فى حياته ما لا يقل عن ٢٥٠ لوحة تعد من روائع الفن . وهى تصور أساطير من الإنجيل وحوادث تاريخية ومناظر ريفية وصور العطاء . وقد تميز فن « رامبراندت » بمهارته فى إحداث التأثير عن طريق توزيع الضوء والظلال . المترجم

(٣) « لودفيج فان بيتهوفن » أحد عباقرة الموسيقى ؛ بل أعظمهم شأنًا من حيث روعة الفن وقوة التعبير . ولد فى مدينة « بون » بألمانيا سنة ١٧٨٠ ، ومات فى « فيينا » سنة ١٨٢٧ ، وكان قد استقر فيها منذ ١٧٩٢ ، ووجد فيها وسطاً ملائماً لظهور عبقريته . وقد صادفته فى حياته محن كثيرة أقساها ذلك الصمم الذى أصابه تدريجياً وعزله عن العالم فى السنوات الأخيرة من حياته . ومن أشهر مؤلفاته سيمفونياته التسعة الخالدة ، وأشهرها الثالثة ، وتتغنى « بالبطولة » ، والسادسة وتصف « حياة الريف والطبيعة » ، والتاسعة وقد خلد فيها « أنشودة المرح » لشيلار . المترجم

بلغته الإنسانية نفسها؟ وفي موضع ما ، يقارن « كونت » بين اللغة ونظام الملكية^(١) .
فكلاهما قد سهل اقتناء الأشياء ، وساعد على حفظ الثروات الاجتماعية . ولكن
اللغة تفوق الملكية بهذه الميزة ، وهي أن الجميع يستطيعون امتلاكها بنفس القدر
وفي نفس الوقت . وهذه الميزة تمنحها الفن كما تمنحها اللغة سواء بسواء . فالآثار
الفنية الجميلة ملك عام للإنسانية بأسرها ، وليس من العدل أن يحرم أحد من
نصيبه فيها .

(1) Pol, pos., II, 254 — 5.

الفصل الثاني

ملاحظات عامة على العلم الاجتماعي

١ - [مرتبة علم الاجتماع في تصنيف العلوم]

أطلق « كونت » في بادئ الأمر على العلم الاجتماعي اسم « الطبيعة الاجتماعية ». ثم ابتكر لذلك العلم اسم « علم الاجتماع - Sociologie ^(١) ». ويحتل هذا العلم القمة في السلم الشامل للعلوم . ولهذا السبب ينطوي على بعض الخصائص التي لا توجد في العلوم الأخرى .

ومما لا شك فيه أن هذا العلم ينسجم - حسب تعريف موضوعه ومنهجه - انسجاماً كلياً مع بقية أجزاء المعرفة الوضعية . فعلم الاجتماع يدرس قوانين الظواهر الاجتماعية ، كما تبحث الرياضيات عن قوانين الظواهر الهندسية . ومعنى ذلك أنه ليس بين هذه العلوم المتباعدة من أوجه خلاف إلا تلك التي تنشأ عن اختلاف الظواهر التي يدرسها كل علم منها . ولكن الرياضيات والعلوم الأساسية الأخرى - فيما عدا علم الاجتماع - تمهد لعلوم غيرها . أما علم الاجتماع فهو علم نهائي . فكل علم من العلوم التي تمهد لغيرها يجب أن يُعنى به فقط بالقدر الضروري الذي يسمح للعلم الذي يليه أن يتخذ بدوره الشكل الوضعي . والعلم الاجتماعي الذي لا يمهد لعلوم بعده يضع مبادئ الأخلاق والسياسة . فهو كما رأينا عماد الفلسفة الوضعية . وفي هذا العلم وعن طريقه يمكن للطريقة الوضعية أن تكتسب صفة العموم التي كانت تعوزها حتى الآن .

أما الاختلاف الأخير الذي يزعمه « كونت » بأنه محاه فهو : أن العلوم الأخرى قد تم تأسيسها ، وإن اختلف حظها في ذلك . أما العلم الاجتماعي فإنه في دور

(1) Cours, IV, 200,

التأسيس . ولا تنكر أن محاولات قد حوالت في هذه السبيل ؛ وهي محاولات لا يجهلها « كونت » . وهو يفخر بإعطاء من سبقوه في هذا المضمار نصيبهم من الفضل . ويصمد في تقصيه لهم إلى « أرسطو » الذي يعجب بعبقريته العلمية والفلسفية التي لا تضارع . ويعده منشيء علم الاجتماع التكويني (الاستاتيكا الاجتماعية) . ولا زال كتابه « السياسة » ذا فائدة لمن يقرؤه حتى الآن ^(١) . ولكن « أرسطو » ما كان يستطيع تكوين أى فكرة ما عن علم الاجتماع — وعلى الأخص عن علم الاجتماع التطوري — بمعناه الوضعي . فقد كان ينقصه لتكوين هذه الفكرة (وذلك بصرف النظر عن العلوم الأساسية التي لم تكن قد نشأت بعد ، فيما عدا العلوم الرياضية) المعرفة الشاملة المتنوعة للتاريخ ، كذلك كانت تنقصه فكرة التقدم .

أما « منتسكيو » فقد سبق عصره حين استطاع ، بنظرة تدل على العبقرية ، أن يعمم فكرة القانون الطبيعي ، وأن يخضع لها الظواهر السياسية والتشريعية والاقتصادية والاجتماعية بوجه عام . وقد فهم حقيقة فكرة العلم الاجتماعي . ولكنه لم ينفذ هذه الفكرة على النحو الذي كان ينبغي أن تنفذ عليه . وكيف كان يستطيع « منتسكيو » أن ينجح وقد أعوزه عنصران أساسيان : أولهما علم الإنسان الوضعي من الناحية الحيوية ثم فكرة التقدم ، وهى المحرك الضروري لكل فلسفة للتاريخ تقوم على الأساس الوضعي ؟ ولما لم يستطع « منتسكيو » ملاحظة القوانين الأساسية لعلم الاجتماع الخاص بالتطور أفرط في استخدام منهج المقارنة . وكان من نتيجة ذلك أن فهم بعض القوانين الثانوية على أنها قوانين أساسية : مثال ذلك القوانين الخاصة بتأثير المناخ ، كما أنه قد غلا في تقدير أهمية بعض أشكال النظم السياسية ^(٢) .

وأتى « كوندورسيه » بعد « منتسكيو » « وتورجو » ، وقد شب على مبادئ « دالمبير » . واقترب أكثر من غيره من العلم الاجتماعي الذي لم يكن قد تأسس بعد . وقد أدرك إدراكا يبعث على الإعجاب أن تطور النوع الإنساني — الذى

(1) Cours, IV, 191—2.

(2) Cours, IV, 193 — 99; Pol. pos, IV, Appen, 106.

ينظر إليه على أنه كائن وحيد — يخضع لقوانين . وقد ألقى ضوءاً ساطعاً على فكرة التقدم . ومع ذلك لم ينشأ علم الاجتماع الوضعي على يديه ؛ إذ أنه كان يشارك أهل زمانه في الفكرة الخاطئة التي كانت تقول بأن الإنسان قابل للكمال إلى ما لا حد له . وهذه الأوهام لم تكن لتختفي إلا أمام العلم الوضعي للإنسان العاقل الخلق . وفوق ذلك ، فإنه في حدة الصراع الثوري أغفل الحقيقة المموسة للتقدم ؛ في حين أنه فهم تماماً ضرورته من الناحية النظرية . وعندما صور القرون التي سبقت القرن الثامن عشر بألوان سوداء قائمة ، جمل التطور التدريجي للإنسانية نوعاً من المعجزات . « وهذا مالا يقبله بتاتاً مذهب لا موضع فيه قط لفكرة العناية الإلهية ^(١) . »

ثم لا يلبث « كايانيس » « وجال » أن يقدم لنا بعد ذلك نظريتهما الوضعية عن القوى العقلية والخلقية عند الإنسان . وقد ألفت الثورة الفرنسية ضوءاً شديداً على الحقبة التي فصلنا عن القرون الوسطى . وأخيراً فإن المفكرين الذين كانوا ضد الثورة قد بينوا أن فلسفة القرن الثامن عشر ، وإن كانت قد أفلحت في الهدم ، فقد ظهر عجزها في البناء . وبذلك أثبتوا أن النظام يجب ألا يفصل عن التقدم . وقد كان « كونت » ينظر إلى نفسه كما لو كان « كوندروسيه » بعد أن أفاد من هذه الدروس ، ومن هذه التجارب . فقد درس مع « سان سيمون » وقرأ « دي ميستر » . وبالاختصار أصبح يمتلك بكل العناصر الضرورية لتأسيس علم الاجتماع .

وفي الوقت الذي شرع يضع فيه أسس هذا العلم كانت الفلسفة اللاهوتية والماثيزيقية ما زالت تسيطر على الفكرة المألوفة عن الظواهر الاجتماعية . فلم يكن الخيال في هذه الفكرة يفسح المجال للملاحظة . ولم يكن المفكرون يكرسون جهودهم لتحليل الظواهر بغية الكشف عن علاقاتها وعن القوانين التي تخضع لها . وكانوا يفضلون إنشاء فلسفات للتاريخ تنطوي على خصائص الفروض غير العلمية ، أي التي لا يمكن التحقق من صحتها . وكانوا يبحثون عن النتائج المطلقة . وخيل إليهم أنه يمكن إدراك الحقائق المطلقة في مجال هذه الظواهر ، كما

(1) Cours IV, 200—205; Pol pos, IV Append, 109.

يمكن إدراكها في الظواهر الأخرى جميعاً . أما من وجهة النظر العملية فلم يكن لدى هؤلاء المفكرين أدنى شك في أن الإنسان يستطيع أن يعدل الظواهر الاجتماعية كما يروق له ، وأن نشاطه يؤثر في هذا المجال تأثيراً لا حدود له . وبالاختصار كانوا يفترضون أن المجتمع السياسي ليس له قوانين تنظم نموه الطبيعي . فنفس هذه الآراء الوهمية ، ونفس هذه الأفكار الخاطئة كانت تسيطر قديماً على دراسة الظواهر الأولية جداً ، وهي التي أصبحت فيما بعد موضوعات للعلوم الوضعية . ليس هذا التشابه خليقاً بأن يبعث لدى الفلاسفة « الأمل الذي ينادى به العقل في الوصول إلى محو هذه الأخطاء النظرية والمهجية التي تنطوي عليها مجموعة الآراء السياسية ؟ »^(١) وإذا كان العلم الذي يدرس الظواهر الأكثر تعقيداً آخر العلوم في الوصول إلى الحالة الوضعية فذلك أمر طبيعي جداً ؛ بل كان من المستحيل أن يكون الأمر على عكس ذلك . وأخيراً فبالإضافة إلى المصاعب الناجمة عن شدة تعقيد موضوعه ، فقد كان على علم الاجتماع أن يتغلب على مصاعب أخرى تنجم عن العواطف السياسية . فإن المشاكل التي من هذا النوع لا تدع إنساناً دون أن يشترك فيها . ومصالح كل إنسان تتأثر بها ، كما أنها تؤثر ، دون أن يشعر بذلك ، في اتجاه أفكاره . وتتفوق الأحزاب السياسية في إنشاء النظريات التي تتلاءم مع حاجاتها والدعاية لها . ولذلك فإن الأمر يستلزم مجهوداً متواصلاً للوصول إلى آراء غير مغرضة يستطيع أن يتخذها علم السياسة النظرى موضوعاً له .

على أنه إذا كانت كل هذه الأسباب توقفنا على أن علم الاجتماع كان آخر العلوم الأساسية من حيث النشأة فلا يتضمن أى سبب منها أن هذا العلم يجب ألا يولد بدوره ؛ بل كان يجب على العكس أن تأخذ « الطبيعة الاجتماعية » مكانها يوماً ما إلى جانب « الطبيعة العضوية » و « الطبيعة غير العضوية » . وقد كانت لدى « كونت » فكرة واضحة جداً عن هذا الموضوع منذ سنة ١٨٢٤ . فنراه يقول : إننا لا نرى لماذا لا يكون للظواهر التي تنشأ بسبب نمو أحد الأنواع الاجتماعية قوانين تخضع لها كقوانين الظواهر الأخرى ؟ ولماذا لا يمكن الكشف

عن هذه القوانين بطريق الملاحظة كما هي الحال في القوانين الأخرى ، مع ملاحظة أمر واحد ، وهو أن طبيعة هذا الجزء من الفلسفة تجعل دراسته أصعب من غيره . « سوف أجعل الناس يشعرون عن طريق الواقع نفسه أن هناك قوانين لنمو النوع الإنسانى تبلغ فى دقتها قانون الجاذبية الذى يخضع له سقوط حجر^(١) . » على أن « كونت » قد خفف فيما بعد كثيراً من صرامة مثل هذه التصريحات . واعترف بأن الظواهر الاجتماعية أكثر الظواهر « قابلية للتعديل » ؛ ولكنه مع ذلك لم يتزعزع عن إيمانه بأنها خاضعة لقوانين .

٢ — [المرافقة بين علم الاجتماع وعلم الحياة]

إن علم الاجتماع ، وهو علم مجرد ونظري بحت ، لا يهدف إلا إلى الكشف عن قوانين الظواهر ، دون أن يهتم فى البداية بالتطبيقات العملية الممكنة عليها . وقد قال « كونت » : إننى لن أشغل نفسى مباشرة بالفوضى السياسية^(٢) . فيجب فى هذا المجال ، أكثر منه فى أى مجال آخر ، أن نفصل العلم عن الفن المقابل له . لأن نفس الأسباب التى أدت إلى تكوين علم وظائف الأعضاء المستقل عن الطب هى نفس الأسباب التى تحتم أيضاً أن يتميز العلم الاجتماعى عن السياسة . وقد كان حتى الآن تفسيراً تجريبياً أو تسعيفياً لها .

ومن الغريب أن « كونت » الذى اهتم إلى حد كبير بتعريف الظاهرة الطبيعية والظاهرة الكيميائية ، والظاهرة الحيوية ، لم يعرف الظاهرة الاجتماعية . ويمكننا أن نفطن بسهولة إلى أسباب ذلك . فهذه الظاهرة أولاً تعرف نفسها بنفسها ، وذلك بطريق الحذف^(٣) . فبما أن الظواهر الاجتماعية أكثر الظواهر تعقيداً من بين تلك التى يمكننا الوقوف عليها فإن كل الظواهر التى لا تدرسها العلوم السابقة تكون بطبيعة الأمر موضوع علم الاجتماع . ومن جهة أخرى قد يكون هناك مجال للبحث عن تعريف الظاهرة الاجتماعية لو أننا بدأنا بالنظر إلى الفرد لى نصل منه إلى دراسة المجتمع . ولكن فكرة « كونت » على عكس ذلك

(1) Letters à Valat, P. 138 — 9 (8 Sep . 1824)

(2) Cours, IV, 2—3.

(3) par élimination.

تماماً . فالفرد ، حسبما يرى ، ليس إلا معنى مجرداً ؛ والمجتمع هو الحقيقة الواقعية . ويجب ألا نفسر الإنسانية عن طريق الانسان ، بل بالعكس ، يجب أن نفسر الانسان عن طريق الإنسانية . وحينئذ يجب أن تكون الظواهر الإنسانية بمعنى الكلمة ، ظواهر اجتماعية لهذا الأمر نفسه . ومن الصفات الجوهرية في مذهب « كونت » أن الانسان الذي ينظر إليه كفر دلا يكون موضوعاً للعلم . فمعرفة الانسان تخص علم الحياة من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى . وعلى ذلك فإن تعريف الظاهرة الاجتماعية يرجع إلى تحديد العلاقات بين علم الحياة وعلم الاجتماع .

ولقد سبق أن رأينا أن هذه العلاقات وثيقة للغاية . فمن ناحية ، ما كان لعلم الاجتماع أن ينشأ ما لم تكن دراسات الوظائف السامية في علم الحياة قد بلغت درجة معينة من التقدم . وقد قدم لنا التاريخ دليلاً على ذلك : فعند ما كان علم الحياة في مرحلة الطفولة كان ذلك سبباً هاماً في فشل المحاولات الاجتماعية التي قام بها كل من « منتسكيو » و « كوندروسيه » . ولكن من ناحية أخرى ، ما كان يمكن دراسة الوظائف العقلية والخلقية ، أي أرقى جزء من علم الحياة ، إلا بناء على وجهة نظر علم الاجتماع . فهذه الدراسة تكاد تكون مجالاً مشتركاً لا يخص هذا العلم وحده أو ذاك .

فهل نستطيع إذن أن نعتبر علم الاجتماع مجرد امتداد لعلم الحياة ، بحيث يصبح هذا الامتداد أكثر أهمية في حالة النوع الإنساني منه في حالة الأنواع الأخرى ؟ ألا تتحقق هذه النظرة ضمناً حين نرجع دراسة الوظائف العقلية والخلقية إلى علم الحياة ؟ إذ أن كل ما يحمل اسم « العلوم الأخلاقية » كالتاريخ والقانون والاقتصاد السياسي وهلم جرا ترتكز ، في التحليل الأخير ، على هذه الوظائف . وما جدوى إنشاء علم أساسي جديد يقوم بدراسة ظواهر تؤول في آخر الأمر إلى الظواهر الحيوية ؟

لقد احتج « كونت » ضد هذا التفسير الخاطئ لنظريته .^(١) فعلم الاجتماع في نظره ، لا يمكن أن يؤول إلى علم الحياة ، كما أن علم الحياة نفسه لا يمكن أن يؤول إلى علم الكيمياء . وللظواهر الاجتماعية قوانينها الخاصة التي تسيطر عليها ،

(1) Cours, IV, 391; VI, 775-6; Pol. pos. IV, Appendice, p. 124-7.

بصرف النظر عن القوانين الأخرى العامة التي تشترك فيها مع الظواهر التي تعد أساساً لها . وإذا لم يكن في الوجود الاجتماعات حيوانية كتلك التي نراها اليوم فقد لا يكون من المستحيل النظر إلى علم الاجتماع على أنه ملحق لعلم الحياة . ولكن وجود المجتمع الإنساني يستبعد كل محاولة من هذا القبيل ؛ ذلك لأن الحياة الاجتماعية هي التي حققت لدى الإنسان ذلك النمو الهائل في وظائفه العقلية والخلقية ، وهذا النمو نفسه أساس لتعريف الإنسانية . والنتيجة الأولى لهذا النمو هو أن علم الحياة بمعنى الكلمة يصبح غير كاف في دراسته . فيجب استخدام منهج جديد ، وهو منهج الملاحظة التاريخية . وإذا لم يكن هناك غير هذا السبب وحده فإنه يكفي لدحض مسألة إرجاع علم الاجتماع إلى علم الحياة .

والأمر الثاني هو أننا حين نتقل من دراسة الكائن العضوي الفردي إلى دراسة الكائن الاجتماعي فإن « الامتداد المستمر والبقاء الذي لا نهاية له تقريباً » لهذا الكائن الأخير يجعلان من المستحيل ألا نفكر في فصله عن الكائن الأول في دراسة علمية مستقلة .^(١) ولم يفتر « كونت » بالتشابه بين هذين النوعين من الكائنات العضوية . والحق يقال إن علم الاجتماع لديه لا يكاد يهتم إلا بكائن عضوي وحيد هو الإنسانية . فإذا تركنا جانباً القليل مما كتبه عن المجتمعات الحيوانية وجدناه ينظر إلى النوع الإنساني ، في خلال الزمان والمكان ، كإلو كان مكوناً من « وحدة اجتماعية هائلة وأبدية ، يساهم مختلف أعضائها ، وهم الأفراد والدول ، كل حسب طريقة ودرجة محددة ، في تطور الإنسانية ، وقد وحد بينهم نوع من التضامن العام . » ومن الآراء التي يعجب بها « كونت » لدى « كوندرايه » ، ويراها ضرورية للعلم الاجتماعي ، أن هذا الأخير قد جعل مجموع النوع الإنساني كائناً وحيداً يتطور^(٢) . وحينئذ فالتوازي لا يكون كاملاً بين « هذه الوحدة الاجتماعية الهائلة » وبين الكائنات العضوية التي يدرسها علم الحياة . فالطبيعة المركبة للوحدة الأولى تختلف ، كما يقول « كونت » نفسه ، اختلافاً عميقاً عن التركيب الفردي للكائنات الحية . فيجب إذن أن نعرف كيف تضيق نطاق المقارنة

(1) Pol. pos., II, 288—9.

(2) Cours, IV, 326.

بمحكمة « حتى لا تكون هذه المقارنة سبباً في تقرير أوجه شبه معينة ؛ في حين أنها يجب أن تقتصر على مجرد إبداء الملاحظات القيمة . » على أن « كونت » قد خالف أحياناً هذا المبدأ الذي يوجب الحذر ، عندما بحث مثلاً في السكّان الاجتماعي عما يشابه الأنسجة والأعضاء والأجهزة التي يدرسها علماء التشريح . ومع ذلك فقد حدد بطريقة أكيدة الحد الذي يصبح استخدام المقارنة بعده أمراً معيباً .

وهذا الحد تعينه الصفة الذاتية للحقيقة الاجتماعية ، وهي التي لا تدخل في نطاق منهج علم الحياة . ذلك أن الظاهرة الأساسية في موضوع علم الاجتماع ، والتي تقرر صيغته العلمية بأشد ما يمكن من الوضوح ، هي التأثير التدريجي المتصل للأجيال الإنسانية المتعاقبة كل في الآخر . ومن الواضح أن ذكاءنا « لا يستطيع الحدس بالمراحل الفعلية الأساسية لتطور بلغ هذا الحد من التعقيد ما لم يستعين بالتحليل التاريخي بمعناه الصحيح .^(١) » وهذه هي الكلمة الحاسمة : فلا وجود لعلم الاجتماع دون التاريخ . وقد كتب « كونت » قبل ذلك أي في سنة ١٨٢٢ : إن إرجاع علم الاجتماع إلى علم الحياة معناه إلغاء الملاحظة المباشرة للماضي الاجتماعي . ولا نشك في أن رفي الإنسان بالنسبة إلى الحيوانات الأخرى يرجع إلى الكمال النسبي في تركيبه العضوي . وبهذا المعنى يكون علم الطبيعة الاجتماعي ، أي دراسة التطور الاجتماعي للنوع الإنساني ، فرعاً من علم وظائف الأعضاء . وبهذا المعنى أيضاً لا يكون تاريخ الحضارة إلا نتيجة وتكملة ضرورية للتاريخ الطبيعي للإنسان . ولكن بقدر ما يهملنا فهم هذه العلاقة وعدم تحويل أنظارنا عنها أبداً ، فقد يكون من الخطأ أن نستنبط منها أنه يجب ألا نفصل فصلاً تاماً بين علم الطبيعة الاجتماعي وعلم وظائف الأعضاء بمعناه الصحيح . وذلك لوجود التاريخ في حالة النوع الإنساني ، والتاريخ لا يمكن استنباطه^(٢) .

٣ — [منهج البحث في علم الاجتماع]

سبق أن رأينا أن طبيعة الموضوع الذي يدرسه علم الحياة قد اضطرت العلماء إلى بدء دراستهم بالنظر إلى « الكل » لكي ينتهوا إلى دراسة الأجزاء . ومعنى

(1) Cours, IV, 387.

(2) Pol. pos., IV Appendice, P. 124 — 7.

ذاك هو الانتقال من المركب إلى البسيط . فمن الأولى أن يتبع هذا المنهج ذو الاتجاه العكسى فى علم الاجتماع . وذلك لأنه بالرغم من أن العناصر الفردية فى المجتمع تظهر أكثر انفصالاً من أجزاء الجسم الحى ، إلا أن التضامن بين الأجزاء الاجتماعية يكون أشد قوة من تضامن الأجزاء الحيوية^(١) . وإذن سينحصر المنهج الاجتماعى فى النظر دائماً ، وفى آن واحد ، إلى المظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية ، سواء أكان ذلك فى حالة الاستقرار أو فى حالة التطور . وكل من هاتين الحالتين يمكن أن يكون بلا شك موضوعاً لدراسة خاصة على اعتبار أنها دراسة « إعداد وتمهيد . » ولكن بمجرد أن يصبح العلم أكثر تقدماً فإن ارتباط الظواهر يكون خير مرشد فى تحليلها . وقد أثبت علم الاقتصاد السياسى بطريقة واقعية أن الدراسة المنفصلة لمجموعة من الظواهر الاجتماعية محكوم عليها بأن تظل عقيمة ومنافية للعقل . وعلى ذلك فإن أولئك الذين يرغبون فى محاكاة طريقة « التجزئة المنهجية الخاصة بالعلوم غير العضوية » وتطبيقها فى مجال الدراسات الاجتماعية يجهلون بلا شك الشروط الأساسية التى يتطلبها موضوع بحثهم . ففى هذا المجال تتحتم معرفة القوانين الأكثر عمومية قبل غيرها . وبعد ذلك يهبط العلم من هذه القوانين إلى القوانين الأشد خصوصاً .

وكما زادت الظواهر تعقيداً كثرت الأساليب المنهجية التى نستعين بها على دراستها . ويتحقق قانون التعويض مرة أخرى فى حالتنا الراهنة ؛ إذ أن علم الاجتماع له أساليبه الخاصة به ، علاوة على الأساليب الأخرى المستخدمة فى العلوم السابقة له . ونقول بعبارة أدق : إنه نظراً لكونه آخر العلوم فإنه يستخدم الطريقة الوضعية بأكمل معانيها . ولما كانت معرفة المنهج بالدقة لا تكتسب إلا عن طريق الخبرة العملية فمن الواجب إذن أن يكون عالم الاجتماع نفسه عن طريق تربية علمية كاملة ، مبتدئاً بالرياضة التى تشعره بالفكرة الوضعية حتى ينتهى إلى علم الحياة الذى يعلمه منهج المقارنة . وترسم لنا « دروس الفلسفة الوضعية » بدقة هذا الصعود المنهجى ، الذى قاد العقل البشرى بدرجات متتالية حتى انتهى به إلى العلم

الاجتماعى . وبما أن التطور العقلى للفرد نسخة مكررة من تطور النوع بأكمله وجب على عالم الاجتماع أن يقطع نفس المراحل ليصل إلى نفس الهدف .

على أنه إذا كانت الثقافة الرياضية ضرورية لعالم الاجتماع ، لأنها تعود على طريقة التفكير الوضعى ، فإن « أوجيست كونت » يعترف مع ذلك بأن الظواهر الاجتماعية لا تتضمن استخدام الأعداد ولا المعادلات الرياضية ؛ بل لا تستخدم حساب الاحتمالات بصفة خاصة . وقد وصف محاولة « لاپلاس » فى هذا الصدد بأنها محاولة سخيفة ، وهى تلك المحاولة التى اقتبسها منه فيما بعد بعض علماء الرياضة . ويروى له أن يستشهد بها لى يدل على ضعف الروح الفلسفية عند علماء الهندسة والواقع أنه يرى أن تطبيق حساب الاحتمالات على الحوادث التاريخية معناه إغفال أن هذه الظواهر تخضع لقوانين ثابتة كالظواهر الأخرى .

وحينئذ إذا كانت الأساليب الرياضية لا تزود علم الاجتماع بأداة فعالة فإن هذا العلم يستطيع استخدام الأساليب المتبعة فى علوم الطبيعة والتاريخ الطبيعى . وأول هذه الأساليب هى الملاحظة . ويلاحظ أن ملاحظة الظواهر الاجتماعية أمر من السهولة بمكان ؛ لأن هذه الظواهر مألوقة لدينا جداً ، ولأن من يلاحظها يشترك فيها إلى حد ما . ولكن الحقيقة هى أن هذين الطرفين يجعلان الملاحظة الاجتماعية من أشق الأمور . فالمرء لا يلاحظ جيداً إلا بشرط أن يضع نفسه خارج الشيء الذى يلاحظه ^(١) . فينبغى إذن أن تظهر لنا الظواهر الاجتماعية على أنها موضوعية ، ومنفصلة عنا ، ومستقلة عن حالات شعورنا الفردية . وليس أصعب من تحقيق هذا الأمر . وللحصول على « هذه النتيجة المضادة للنظرة التلقائية » ، ولضمان الاحتفاظ بها على وجه الخصوص ، يجب أن يتدخل العقل لإعداد ما يريد ملاحظته . وإذا كان العالم غير مزود فى أثناء ملاحظة الظواهر بنظرية سابقة تمهد له السبيل فإنه يعجز فى الأغلب عن معرفة الشيء يجب عليه أن يلاحظه فى الظواهر التى تمر أمام عينيه . فنحن لا نستطيع إذن أن نفهم الظواهر اللاحقة إلا بربطها بالظواهر السابقة . وهنا موطن « الصعوبة الكبرى » فى علم الاجتماع ، حيث

(1) Cours, IV, 337.

نضطر دائماً على نحو ما إلى تحديد الظواهر وقوانينها في آن واحد . إذ أن الظواهر تظل عقيمة — بل غير ملحوظة ، على الرغم من أننا نسبح في وسطها — إذا لم تكن لدينا من قبل المبادئ العقلية الضرورية التي تمكننا من فهمها .

وبناء على ذلك ، لا يمكن أن يكون للظاهرة الاجتماعية معنى علمي إلا إذا ماثلنا بينها وبين ظاهرة أخرى . والظاهرة المنعزلة تظل شبيهة بمجرد أقصوصة يمكن أن تشبع الرغبة في « حب الاطلاع الذي لا طائل تحته » ، ولكنها لا تصاح أن تكون موضوعاً لدراسة عقلية . وهناك عدد لا حصر له من الظواهر التي تصلح لأن تكون مادة لعلم الاجتماع ، كالمعادن التي قد تكون شديدة التفاهة بحسب الظاهر ، والآثار بجميع أنواعها ، وتحليل اللغات ومقارنتها . ولكن يجب ، في نهاية الأمر ، أن تهيم من وجهات نظراً عامة على ملاحظة جميع هذه الظواهر . وبهذا الشرط وحده يستطيع العالم الذي أعد إعداداً عقلياً كافياً أن يحول الظواهر التي تمر أمام عينيه إلى معلومات اجتماعية وذلك « عن طريق استخدامه لنقط الاتصال المباشر أو غير المباشر بالنظريات العليا في العلم ، وبفضل ما بين الظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية من ارتباط » .

وليس هناك محل للتجربة في علم الاجتماع^(١) . وليس سبب ذلك أننا لا نستطيع التأثير في الظواهر الاجتماعية ، فإنها على العكس أكثر الظواهر قابلية للتعديل . ولكن التجربة بمعناها الحقيقي تنحصر في المقارنة بين حالتين مختلفتان بسبب ظرف محدد ، وبسبب هذا الظرف وحده . وليست لدينا وسيلة ما لتحديد حالتين من هذا النوع في علم الاجتماع . وإذا كانت التجربة المباشرة تعوزنا حقاً فإن الطبيعة تزودنا بكثير من التجارب غير المباشرة . وتنحصر هذه الأخيرة في الحالات المرضية ، وهي لسوء الحظ كثيرة جداً في حياة المجتمعات ؛ وفي الاضطرابات التي يتفاوت خطرها والتي تقاسيها المجتمعات نتيجة لأسباب عرضية أو طارئة . ومن ذلك الفترات الثورية . وهي تقابل فترات المرض بالنسبة إلى الأجسام الحية . وإذا طبقنا مبدأ « بروسايه »^(٢) تطبيقاً مناسباً على علم الاجتماع ، أي إذا سلمنا

(1) Cours , IV, 342 — 44.

(2) Broussais .

بأن الظواهر المعتلة تحدث كنتيجة لنفس القوانين التي تخضع لها الظواهر السليمة فإن دراسة الأمراض الاجتماعية تقوم إلى حد ما مقام التجربة . وقد يقال إن هذه الدراسة قد ظلت عقيمة حتى الآن . ولكن ذلك راجع ، في نظر « كونت » ، إلى أن التجربة ، مباشرة كانت أم غير مباشرة ، يجب أن تخضع لمبادئ عقلية ، وشأنها في ذلك شأن الملاحظة المجردة . فالملاحظة والتجربة لا تشعرا إلا داخل نطاق علم اجتماع يكون قد اهتدى إلى الكشف عن قوانينه الأساسية .

وإذا كان النهج المقارن قد أفاد عالم الحياة فإنه عظيم الفائدة أيضاً لعالم الاجتماع . فهو يماثل بين الحالات المختلفة للمجتمع الإنساني ، تلك الحالات التي توجد في آن واحد في مختلف أجزاء الكرة الأرضية ؛ ويمثل أيضاً بين شعوب منفصل بعضها عن بعض . ومما لا شك فيه أننا إذا نظرنا إلى التطور في مجموعته وجدنا أن تطور الإنسانية كل لا يتجزأ . ومع ذلك فمن الحق أن نترف بأن هناك شعوبا كثيرة ومختلفة جداً لم تبلغ من هذا التطور إلا درجات متفاوت رقياً وانحطاطاً . فنستطيع إذن أن نلاحظ مراحل تطورها المتعاقبة في آن واحد ، وأن نقارن بينها . فإذا بدأنا بقبائل « الفيجيين » البدائية حتى ننتهي إلى أكثر الدول حضارة في أوروبا فإننا لا نستطيع أن نتخيل أي « فرق اجتماعي يسير » دون أن يكون موجوداً بالفعل في إحدى جهات الكرة الأرضية . وكثيراً ما نجد داخل نطاق دولة واحدة أن الظروف الاجتماعية للطبقات المختلفة تمثل حالات مختلفة من الحضارة يختلف بعضها عن بعض أشد اختلاف . وتحتوي باريس اليوم على « مخضرمين » متفاوت درجة إخلاصهم لجميع الدرجات السابقة للتطور الاجتماعي تقريباً ، وخصوصاً من الناحية الفكرية^(١) . ولهذا الطريقة في المقارنة قيمتها بالنسبة إلى علم الاجتماع من ناحيتي الاستقرار والتطور . وفي علم الاجتماع الخاص بالاستقرار ، قد تكون المقارنة ممكنة بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات الإنسانية .

ومع ذلك فإن هذا الأسلوب النهجي لا يخلو من المساوئ في علم الاجتماع ؛ إذ أنه لا يراعي التعاقب الضروري للمراحل المختلفة في التطور الاجتماعي . وهو يعميل ،

(1) Cours, IV 354, et suiv.

على العكس من ذلك ، إلى النظر إلى هذه المراحل كما لو كانت حدثت في آن واحد . فهو يحول إذن دون ملاحظة تسلسل الأشكال الاجتماعية . وقد يوشك أن يفسد تحليل الظواهر التي سبقت ملاحظتها ، وأن يدعونا إلى الخلط بين مجرد العوامل الثانوية وبين الأسباب الرئيسية . وهذا ما حدث «لانتسكيو» حينما شرع يقارن ، دون تفرقة ، بين المدن القديمة وفرنسا في العصور الوسطى ، وإنجلترا في القرن الثامن عشر ، وجمهورية البندقية ، وحكومة بيزنطة ، وأمبراطورية السلطان العثماني ، وأمبراطورية شاه المعجم .

ولذلك فإن منهج المقارنة في علم الاجتماع لا يمكن أن يكون أكثر من وسيلة مساعدة . ويجب أن يخضع ، كالملاحظة والتجربة ، لفكرة عقلية عن تطور الإنسانية . وهذا التطور يتوقف بدوره على استخدام طريقة مبتكرة للملاحظة تتلاءم مع طبيعة الظواهر الاجتماعية ، وتخلو من الأخطاء التي كانت تظهر في الطرق التي سبق ذكرها . وهذه الطريقة ذات الصبغة الاجتماعية الصرفة — التي تعد أسمى مراتب الأساليب العلمية في علم الاجتماع والتي يكمل بها المنهج الوضعي — هي ما أطلق عليها « كونت » اسم « الطريقة التاريخية ^(١) » .

٤ — [كيف يستخدم المنهج التاريخي في علم الاجتماع ؟]

إن علم الاجتماع علم مجرد . ولما كان التاريخ وسيلته الأساسية في البحث فإن هذا التاريخ لا يمكن أن يقتصر إذن على مجرد سرد الحوادث . وهناك طريقتان لفهم التاريخ : الأولى عامة والأخرى خاصة . وتسيطر هذه الأخيرة على المؤلفات التاريخية التي كتبت حتى اليوم . وغرض هذه المؤلفات هو سرد طائفة من الحوادث حسب تاريخ وقوعها ، وعرضها تبعا لهذا النظام . ولا ننكر أن هناك مجهودات قد بذلت في القرن الأخير لربط الحوادث السياسية وتحديد تسلسلها . ولكن هذا النوع من المؤلفات ظل ، بالرغم من ذلك ، ذا صبغة قصصية أو أدبية . أما ذلك الشكل الآخر من أشكال التاريخ الذي لم يظهر حتى ذلك الحين فهو يهدف

(1) Cours, IV, 360.

إلى البحث عن القوانين التي تسيطر على النمو الاجتماعي للنوع الإنساني^(١). ولا بد أن يؤدي اختلاف الهدف إلى اختلاف المنهج . فإذا كان الأمر يتعلق بعرض بعض « الحوادث » عرضاً دقيقاً وبسرد الأشياء كما وقعت في الماضي ، فإننا نبدأ عادة بالتاريخ الخاص لكل من الشعوب المختلفة على حدة ، وهو يقوم بدوره على الترتيب الزمني لتواريخ الأقاليم والمدن . ويجب أن نبدأ بالوثائق التي تهتم بالتفاصيل ، ولا نهمل أى مصدر مهما كان تافهاً : أما ربط هذه الحوادث البعثرة فإنه يأتى بعد ذلك . أما إذا كان غرضنا هو إنشاء علم نظري للتاريخ ، أى الوصول إلى ربط الظواهر الاجتماعية ، وجب أن تتبع طريقاً مختلفاً عن ذلك تمام الاختلاف . والواقع أن جميع طوائف هذه الظواهر تتطور فى آن واحد ويتأثر بعضها فى تطوره ببعض . ولا نستطيع تفسير سير التطور المستمر لإحدى هذه الطوائف دون أن تكون لدينا أولاً فكرة عامة عن « تقدم المجموع » . وإذن يجب أن نحاول ، قبل كل شئ . تكوين فكرة عامة جداً عن تقدم النوع الإنسانى ، ومعنى ذلك أن نلاحظ وأن نربط بين أنواع التقدم الهامة التى أحرزتها الإنسانية تباعاً فى أهم اتجاهاتها . وبعد ذلك نشرع فى تقسيم الفترات المختلفة وطوائف الظواهر التى يتمين علينا ملاحظتها^(٢) .

وهذه « الاتجاهات الرئيسية المختلفة » تتصل بما سماه « كونت » فيما بعد « بالمجموعات الاجتماعية »^(٣) . وهو يعنى بذلك مجموعات الظواهر الاجتماعية وقد نظمت وأعدت للدراسة العلمية . فإذا تم تكوين هذه المجموعات حاول عالم الاجتماع أن يحدد النمو المتواصل لكل استعداد أو قوة طبيعية أو خلقية أو عقلية أو سياسية مستعينا فى ذلك بمجموع الحوادث التاريخية . ثم يحاول بعد ذلك أن يظهر علاقة ذلك النمو بالتناقض المستمر الذى يعترى الاستعداد أو القوة المضادة : مثال ذلك ميل المجتمع الإنسانى إلى الانتقال من الحضارة الحربية إلى الحضارة الصناعية ، أو من الديانة المستمدة من الوحي إلى الديانة القائمة على العقل الخ ... ومن هذه العملية نخلص إلى التكهّن العلمى الذى يقول

(1) Cours, IV, 225.

(2) Cours, IV, 366 et suiv; Pol. Pos., IV Appendice, P. 135 et suiv.

(3) Les séries sociales.

بانتصار أحد الاتجاهات وانهيار الآخر ، بشرط أن تكون هذه النتيجة مطابقة للقوانين العامة لتطور البشرية .

وهذا التكهن لا يمكن أن يقوم بتاتا على مجرد معرفة الحاضر ؛ لأن هذه المعرفة تعرضنا لخلط الظواهر الأساسية بالظواهر الثانوية « ولتقديم المظاهر الصاخبة المعارضة على الاتجاهات العميقة » ، وإلى النظر إلى بعض النظم والمذاهب على أنها في طريق الازدهار ؛ في حين أنها آخذة في الأفول . ورجال الدولة عندنا لا يرجعون مطلقاً إلا إلى القرن الثامن عشر . أما الفلاسفة فلا يرجعون إلا إلى القرن السادس عشر . وهذا قليل جداً ؛ إذ لا يكفي حتى للوصول إلى فهم الثورة الفرنسية . ودراسة « المجموعات التاريخية » وحدها هي التي تسمح لنا بفهم الحاضر وبالتكهن ، إلى حد ما ، بالمستقبل . وقد تصل الدربة بعالم الاجتماع إلى التكهن بالماضي ، أى إلى الوصول إلى معرفته معرفة غقلية ، وإلى استنباط أى موقف من المواقف التاريخية من مجموعة الحوادث السابقة . وبذلك يألف روح المنهج التاريخي . ومع ذلك ، فإذا اقتصر عالم الاجتماع على استخدام المنهج التاريخي النظرى دون غيره ، فقد يقع أحياناً في الاستنتاج الخاطئ . ويؤول التدهور المستمر في إحدى القوى الطبيعية بأنه اتجاه نحو الاختفاء التام لهذه القوة . مثال ذلك أن الحضارة كلما تقدمت نحو الرفاهية قلت قابلية الإنسان للأكل عن ذى قبل ؛ ولكن أحداً لا يستنتج من ذلك أنه يتجه إلى عدم الأكل بتاتا . وإذا كان السخف ملموساً في مثل هذه النتيجة فإنه قد يمر غير ملحوظ في بعض الأحيان . ولهذا السبب فإن المنهج التاريخي في علم الاجتماع يحتاج لرقابة النظرية الوضعية في الطبيعة الإنسانية . فكل ضروب الاستقرار التي تتعارض مع هذه النظرية يجب أن تطرح جانبا . والواقع أن التطور الاجتماعي برمته ليس في حقيقته إلا مجرد نمو للقوى الإنسانية . وهو لا يتضمن أى خلق لقوى جديدة . وإذن فكل الاستعدادات أو الملكات الحقيقية التي تستطيع الملاحظة الاجتماعية (وعلى الأخص التاريخ) أن تعرفنا بها ، موجودة في شكل نواة ، على الأقل ، في النموذج الأساسى الذى سبق لعلم الحياة أن أعده من أجل علم الاجتماع^(١) . فالتطابق بين نتائج التحليل التاريخي

(١) أى في الإنسان ككائن حي . المترجم .

والمعلومات التي سبق للنظرية الحيوية أن أثبتتها هو الضمان الضروري لصحة البراهين في علم الاجتماع^(١).

٥ — [استخدام الطريقة القياسية في علم الاجتماع]

وهكذا نرى أن النهج التاريخي — الذي يتصور على هذا النحو — يقوم على المبدأ الذي جعله « كونت » أساساً لنظريته في علم الاجتماع . ويمكن تلخيص هذا المبدأ في هذه العبارة : إن طبيعة الإنسان تتطور دون أن تتغير . فالقوى المختلفة ، طبيعة كانت أم خلقية أم عقلية ، لا بد أن تظل كما هي في جميع مراحل التطور التاريخي ، وأن تظل دائماً مترابطة فيما بينها على نمط واحد . ولا يمكن للنمو الذي يطرأ على هذه القوى عند انتقالها إلى الحالة الاجتماعية أن يغير قط من طبيعتها ، ولا أن يقضي تبعاً لذلك على بعضها ، أو يخلق قوة جديدة ؛ بل لا يستطيع أن يغير النظام الذي تترتب فيه بحسب أهميتها .

وبالاختصار فإن المبدأ المسيطر على علم الاجتماع هو أنه خاضع لمعرفة الطبيعة الإنسانية ؛ بل نستطيع القول ، دون أن نغلو في تصوير فكرة « كونت » ، إن علم الاجتماع هو حقيقة نوع من علم النفس^(٢) : ولا نقصد بعلم النفس ، في الواقع ، ذلك العلم الذي يقوم على التحليل الباطني للسكان الفردي ، وإنما نقصد علم النفس الذي يتخذ التحليل التاريخي للسكان العام ، أي الإنسانية ، موضوعاً له .

وقد حاول « كونت » أن يرجع التعقيد والتنوع الشديد للظواهر الاجتماعية إلى وحدة يمكن فهمها . وقد بلغ هذا التعقيد حدّاً جعل من المستحيل على المرء أن يحدد القوانين حين يبدأ بملاحظة أبسط الظواهر ليرتفع منها إلى الظواهر الأكثر تركيباً . وفوق ذلك ، فليس لهذه الظواهر معنى اجتماعي إلا إذا كان العالم الذي يلاحظها مزوداً قبل ذلك بنظرية عامة . ولكننا نعرف ، من جهة أخرى ، أن التاريخ لا يستنبط بطريقة قياسية . فإذا كانت لدينا معرفة وضعية سابقة بالطبيعة الإنسانية ، وبالوسط الذي تتطور فيه ، فلا نستطيع أن نتكهن بكيفية

(1) Cours, IV, 371-3; Pol. pos., I, 624- 6.

(2) Pol. pos., III, 47-48.

تطورها في المستقبل . فواجب التاريخ إذن هو أن يخبرنا كيف ساهمت الحياة الاجتماعية بالفعل في تقدم الإنسانية . فإذا تم لنا تحقيق ذلك عن طريق الملاحظة أصبحنا في حل من العودة إلى الطريقة القياسية ؛ إذ لما كان الاجتماع علماً واجب عليه ، كما يجب على العلوم الأخرى ، أن يستعيز بالتسكن العقلي عن الملاحظة التجريبية للظواهر .

وأخيراً لكي نختتم وصف ذلك العلم النهائي (أى علم الاجتماع) ، نقول إنه يجب أن يكون ، في الوقت نفسه ، علماً وضعياً كالعلوم الأساسية التي يتوقف عليها ، وعلماً عاماً كالفلسفة التي ظلت وحدها حتى الآن تنظر إلى الأشياء « من وجهة النظر العامة . » وقد أمكن تحقيق هذين الشرطين . فالطابع الوضعي لعلم الاجتماع لا سبيل إلى الشك فيه . ولا تتصور الظواهر الاجتماعية في هذا العلم إلا على اعتبار أنها خاضعة لقوانين . وقد امتنع « كونت » عن كل بحث يهدف إلى معرفة طريقة حدوثها . ثم إن علم الاجتماع ، بالرغم مما ينطوي عليه موضوعه من صعوبات كبيرة ، قد استطاع أن يتخذ سمة العلوم القياسية ، وأن يدخل القوانين الثانوية تحت قوانين أخرى أعم منها . وقد وصل « كونت » إلى حد الاقتناع بأن علم الاجتماع لديه أكثر قرباً إلى الصورة العلمية الكاملة من كل من علم الطبيعة والكيمياء . ألم يُضفِ على هذا العلم وحدة لم يتمتع بها من قبل كاملة إلا علم الفلك ، وذلك عن طريق كشفه لقانون التطور الهام المسمى بقانون الحالات الثلاث ؟ ولكن إلى جانب ذلك ، فإن علم الاجتماع علم عام بالمعنى الحقيقي ؛ لأنه فلسفة للتاريخ ، أو بمعنى آخر علم الإنسانية التي يُنظر إليها في تطورها . وبما أن هذا العلم يفترض علم الحياة أساساً له ، وبما أن علم الحياة يفترض بدوره العلم الذي يدرس الوسط الذي تعيش فيه الكائنات الحية ، فإن علم الاجتماع يصبح العلم الذي يلخص ويتوج ، في آن واحد ، جميع العلوم الأخرى التي سبقتة .

وعلى ذلك فإن « كونت » حين حدد للإنسان مكانه داخل نطاق الإنسانية ، وحين نظر إلى الإنسانية داخل نطاق شروط الوجود التي تعيش فيها ، قد بنى العلم النهائي ، وهو في الوقت نفسه العلم الأسمى أو العلم الأوحد ، أى الفلسفة .

« ولو تسرت لنا المعرفة الكافية بقوانين الاجتماع فإن هذه القوانين وحدها تكفى لكي تحل محل القوانين الأخرى ، وذلك فيما عدا الصعوبات التي تثيرها الطريقة القياسية^(١) . » فعمل الإنسانية هو المركز الذي تنتظم حوله العلوم الأخرى . وقد كانت الفلسفة عند « ديكارت » تصطبغ إلى حد كبير بالطابع الإنساني . وازداد التفكير الفلسفي من بعده ميلا إلى اتخاذ الإنسان مركزاً له . وهذا الاتجاه يسيطر أيضا على مبدأ « كونت » ، ولكنه يتخذ طابعا اجتماعيا . فالكائن العام ليس هنا الشعور العقلي ، كما هي الحال عند « كانت » ، ولا « الشعور الذاتي » المطلق ، كما هي الحال عند « فيشت » ، ولكنه الإنسانية التي تتطور في الزمان ، وتظهر وحدتها في تعاقب الأجيال التي يتضامن كل منها مع الآخر . ومنذ الآن لا تثار المسائل الفلسفية من وجهة نظر الإنسان المجرد ، أو الإنسان في ذاته دون النظر إلى عامل الزمان ؛ بل يجب أن تدخل الاعتبارات التاريخية في الحساب . ولا بد من أن تصاغ المشاكل في صيغتها الاجتماعية . وذلك هو المعنى العميق للمبدأ الذي وضع « كونت » خطوطه الأساسية .

(1) Pol, Pos., I, 442.

الفصل الثالث

علم الاجتماع الخاص بالاستقرار

[أو الاستاتيكا الاجتماعية]

كما أن علم الحياة يفرق بين وجهة النظر التشريفية « التي تتصل بفكرة التركيب العضوي » وبين وجهة النظر الوظيفية « التي تتصل بفكرة الحياة » ؛ كذلك يفرق علم الاجتماع بين دراسة شروط وجود المجتمع (أى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار) وبين دراسة قوانين حركة تطوره (أى علم الاجتماع الخاص بالتطور) . وتتماز هذه التفرقة بأنها مطابقة تمام المطابقة للتفرقة بين فكرة النظام وفكرة التقدم^(١) من الناحية العملية ، كما تتصل اتصالاً وثيقاً ، في الوقت نفسه ، بالقانون العام المسمى « بمبدأ شروط الوجود » .

ولم يفكر « كونت » في أن يجعل علم الاجتماع الخاص بالاستقرار ، وعلم الاجتماع الخاص بالتطور علمين مستقلين . فعلم الاجتماع ، في نظره ، يتكون من التقارب الدائم بين هاتين الدراستين المتقابلتين . ومع ذلك فكل منهما موضوعها الخاص . وقد عالجهما « كونت » كلا على حدة . والحقيقة أن هذين النوعين من الدراسة الاجتماعية ليس لهما نفس الأهمية في كتاباته .

فالجزء الرئيسى ، حسب اعتراف « كونت » نفسه ، هو علم الاجتماع التطوري^(٢) . فهو عندما جعل التاريخ الأداة الميزة للمنهج الاجتماعى ، وعندما

(١) Ordre et Progrès : كلمتان متصلان بفقرتين من شعار الفلسفة الوضعية وهو :

الحب كمبدأ : l'amour pour principe.

والنظام كقاعدة : l'ordre pour base.

والتقدم كغاية : le progrès pour but.

(2) Cours, VI, 430.

بين أن الظاهرة الاجتماعية بمعناها الحقيقي هي انتقال التقاليد من جيل إلى جيل ، وعندما اعتبر أخيراً أن العلم الجديد قد نشأ منذ اليوم الذى كشف فيه عن قانون الحالات الثلاث ، فقد اختار فعلاً أن ينظر إلى الأشياء من وجهة النظر التطورية . ولكنه بعد أن أثبت وجود قوانين خاصة بالتطور للظواهر الاجتماعية ، استنتج بالضرورة أن هذه الظواهر لا بد أن تكون خاضعة أيضاً لقوانين خاصة بالاستقرار ؛ إذ لا بد من الوقوع فى التناقض إذا اعترفنا بوجود الأولى دون الثانية . وعلى ذلك فوجود علم الاجتماع الخاص بالتطور سابق ، فى تفكير « كونت » ، لوجود علم الاجتماع الخاص بالاستقرار . وحتى إذا نظرنا من جهة الموضوع نفسه كان العلم الأول هو الأساس بحسب الظاهر . وذلك لأننا إذا وصلنا إلى معرفة قوانين التطور فإنه لا يستحيل علينا بعد ذلك أن نستنبط منها قوانين الاستقرار ؛ فى حين أنه يستحيل علينا القيام بعملية عكسية ، وذلك فى الأقل بالنسبة إلى عقل كمقلنا .

لكل هذه الأسباب ، تحتل الاستاتيكا الاجتماعية فى « دروس الفلسفة الوضعية » مكاناً صغيراً جداً بالمقارنة إلى الديناميكا . وصحيح أنها تشغل جميع الجزء الثانى من « السياسة الوضعية » ، ولكن « كونت » يدخل فيها حينئذ كثيراً من الملاحظات التى تتصل بالأخلاق والدين أكثر مما تتصل بعلم الاجتماع الصرف .

١ — [الأسرة هى النواة الأولية للمجتمع]

إن فكرة التضامن الاجتماعى — وهو أشد إحصاءاً من الترباط الحيوى — تسيطر على علم الاجتماع الخاص بالاستقرار . ويقوم هذا العلم بدراسة الأفعال وردود الأفعال المستمرة التى تؤثر بها أجزاء الكائن الاجتماعى كل فى الآخر . فكل من العناصر العديدة التى يتكون منها هذا الكائن يجب أن يدرس على ضوء الصلة التى تربطه بالعناصر الأخرى التى تتضامن معه دائماً ، بدلاً من أن يدرس كل منها على حدة . فأياً كان العنصر الاجتماعى الذى نبدأ بدراسته فإنه يتصل

اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بمجموعة العناصر الأخرى ؛ بل بتلك التي يبدو لأول وهلة أنها منفصلة عنه تماماً .^(١)

ولكن ما « العناصر الاجتماعية » الأولية ؟ فنحن نعرف أن التحليل في علم الحياة يجب أن يقف عند النسيج أو ، في الأقل ، عند الخلية أما في علم الاجتماع فالتحليل من ناحية الاستقرار يجب أن يقف عند حد الأسرة . « فالمجتمع الإنساني يتكون من أسر لا من أفراد . وذلك مبدأ أولى في علم الاجتماع الخاص بالاستقرار » فالفرد فكرة مجردة في نظر علم الاجتماع . وكل قوة اجتماعية تنتج عن « تعاون يتفاوت نطاقه سعة أو ضيقاً » ، أي عن تضافر النشاط بين عدد كبير أو صغير من الأفراد . والقوة الطبيعية هي القوة الوحيدة التي يمكن أن تكون فردية محضة . ولكن ما قيمة القوة الطبيعية لإنسان وحيد ، بدون سلاح أو بدون أدوات للعمل ؟ (إذ أن هذه الأشياء تتضمن تضافر ضروب من النشاط الاجتماعي .) ولا قيمة للقوة العقلية إلا باشتراك الآخرين ، وكذلك الحال بالنسبة إلى القوة الأخلاقية .

على أنه من ناحية أخرى إذا كانت كل قوة اجتماعية تصدر عن اتحاد بين القوى فإنها مع ذلك تتمثل في الفرد . والكائن الاجتماعي « جماعي في طبيعته وفردى في وظائفه » .^(٢) ومعنى ذلك أن الدور الذي يلعبه الفرد يصبح من هذه الناحية عظيم الأهمية . فإذا كان الفرد يمثل جماعة معينة ، من حيث أنه قوة اجتماعية ، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون له شخصيته الخاصة . وقد يكون لهذه الشخصية ، على وجه التحقيق ، نصيب كبير في تكوين هذه الجماعة أو تلك . وقد عرفنا أن تشبيه الكائن الاجتماعي بالكائن الحي يجب ألا يكون تشبيهاً تاماً من جميع الوجوه . فإذا كانت الأسرة هي العنصر الأول في علم الاجتماع الخاص بالاستقرار فإن هذا العنصر ذاته يتركب ، على الرغم من ذلك ، من أشخاص مستقلين بطبيعة الحال ، ولا يمكن مقارنتهم بتاتاً بالخلايا .

وتقوم النظرية الوضعية للأسرة على نظرية علم الحياة الخاصة بالطبيعة المادية

(1) Cours, IV, 258.

(2) Pol. pos, II, 265.

والخلقية للإنسان . وهذه الطبيعة قابلة للتأثر بالمجتمع . فالنوع الإنساني من الأنواع التي لا يعيش فيها الأفراد في جماعات يختلف حظها من الدوام فحسب ؛ بل لا يلبث هؤلاء الأفراد أن يكونوا جماعات محددة وثابتة . وتلك ظاهرة تشهد بها التجربة . فالحياة في المجتمع حالة طبيعية بالنسبة إلى الإنسان . وإذن فنظرية العقد الاجتماعي نظرية باطلة . ولا يهتم « كونت » كثيراً بنقدها ؛ فقد قال أصحاب النظريات المضادة للثورة ما فيه الكفاية في نقد « روسو » . ويرى « كونت » أن غريزة التجمع فطرية في النوع الإنساني ، وأنها ترجع إلى الميل الغريزي إلى حياة الجماعة ، « بغض النظر عن كل نفع شخصي ؛ إذ غالباً ما يكون ذلك التجمع على حساب المنفعة الفردية الملحة . فالمجتمع لا يقوم إذن على فكرة المنفعة ؛ إذ لم تظهر هذه المنفعة إلا بعد تكوين المجتمع ^(١) . »

وهكذا فالأسرة هي المنصر الاجتماعي الأولى . وقد سُغل « كونت » بهذه الفكرة حتى أنه لم يدر بخلافه — على الرغم من شعوره العميق بتطور المجتمعات — أن يتساءل عما إذا كانت الأسرة نفسها من نتائج الحياة الاجتماعية . إن الأسرة في نظره شيء طبيعي ، وبديهية أولية . فلا يجب أن نصعد في البحث إلى أبعد من ذلك ؛ بل يكفي أن نحدد الشروط البيولوجية لتكوينها . وقد سادت وجهة النظر هذه في تحديد « كونت » لعلاقات الرجل بالمرأة داخل نطاق الأسرة . فاعتمد على علم الحياة (أي على علم وظائف الأعضاء وعلم النفس معاً) حين صور المرأة على أنها مخلوق « يعيش في حالة طفولة دائمة . » واستنتج من ذلك وجوب خضوعها الطبيعي للرجل . على أن نقص المرأة عن الرجل لا يمتد ، مع ذلك ، إلى مجموعة الحياة الأخلاقية . فإن « النساء أسمى من الرجال من جهة النمو الطبيعي للمشاركة الوجدانية والقابلية لحياة الجماعة ، بالقدر الذي يعتبرن فيه أقل منهم من جهة الذكاء والعقل ^(٢) . » وقد كان « لجون ستيوارت ميل » ، في هذه النقطة الأخيرة ، رأى مخالف كما نعلم . وكان هذا الاختلاف في الرأي من الأسباب القوية التي

(1) Cours, IV, 432—6.

(2) Cours, IV, 459; Correspondance de Comte et de J. S. Mill, P. 219 — 288.

أبعده عن الفلسفة الوضعية . على أن « كونت » فيما بعد ، أى « فى النصف الثانى من حياته العلمية » أخذ يميل إلى إخضاع العقل للقلب ، فضعف من إطاره للمرأة ، وخصوصاً فى الناحية الخلقية ، وانتهى بأن عدّها « همزة الوصل بين الإنسانية والرجل . » ولكن بالرغم من كل ذلك ، وبالرغم من مناداته بتفوق المرأة فى الناحية العاطفية ، والأخلاقية ، والجمالية ، فقد ظل على رأيه فيها فى الناحية العقلية . وذلك لأن الشروط الحيوية (البيولوجية) التى لا حيلة لنا فى تغييرها تجعل المرأة دائماً أقل من الرجل فى هذه الناحية .

ولأسباب مماثلة ينظر « كونت » إلى الزواج نظره إلى « استعداد طبيعى عام ، وقاعدة أولية ضرورية فى كل مجتمع . » فكل شىء ينزع إلى إضعاف الزواج والإقلال من أهميته يقضى على الأسرة بالتفكك والاضطراب ، وبالتالي يقوض العناصر الأساسية التى يتكون منها المجتمع ، ولذلك نرى أن « كونت » كان ضد الطلاق ، بالرغم مما كان لديه هو نفسه من أسباب وجيهة تدفعه إلى تقدير مزاياه . ونستطيع أن نقول إن نظرية الأسرة ، لدى « كونت » ، تجاكى فى مجموعها النظرية المسيحية . وقد كان نشاطه المتواصل ينصب على محاولة تخليص النظم الكاثوليكية ، التى كان يعجب بها ، من العقائد التى ترتبط بها ؛ لأنه كان يرى أن هذه العقائد قد أصبحت فى دور الاحتضار . فهذه النظم الممتازة فى ذاتها ، لا يشوب رونقها إلا ارتباطها بعقائد آخذة فى الزوال . وهو يقول إن الأسرة إذا ظلت على التمسك بالمبادئ الدينية كقاعدة عقلية لها فإن ذلك يؤدى بالضرورة إلى ازدياد تدهورها كنتيجة لعدم الثقة بهذه العقائد . والفلسفة الوضعية « تستطيع وحدها أن تقيم فكرة الأسرة منذ الآن على دعائم وطيدة الأركان ، وذلك بمراعاة التطورات المناسبة التى يستلزمها الوضع الحديث للكائن الاجتماعى ^(١) . » وتقوم هذه القواعد العقلية الجديدة على علم النفس الوضعى وعلى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار . وسيظل تكوين الأسرة على ما هو عليه ، ولكنها ستتخذ العقيدة الوضعية مبدأ لها ، بدلاً من العقيدة الكاثوليكية ، وستعتمد فى إيمانها على ما يثبتته

(1) Cours, IV, 450.

العقل ، بدلا من اعتمادها على العقائد المنزلة .
ومن الجائز أن دفاع « كونت » الحار عن الأسرة ، وعن الزواج ، ورغبته في بقاء النظام القائم ، قد تأثر — إلى جانب تأثره بالكاثوليكية — برغبته في عدم اختلاط آرائه بآراء أنصار « سان سيمون » وأنصار « فورييه » وغيرهم ممن أطلق عليهم اسم المصلحين في ذلك الوقت . فهو لاء لم يتورعوا عن مناقضة العادات التقليدية السائدة . وكانت هذه المناقضة ، في نظر « كونت » ، دليل الخطأ ؛ إذ أن الحقيقة العلمية امتداد للتفكير العام والرأي الشائع . وقد وجد « كونت » في هذه الظاهرة حجة جديدة ليست أقل قوة من غيرها في تدعيم نظريته الخاصة .

٣ — [العاطفة قوام الأسرة والتعاون قوام المجتمع]

يتكون المجتمع من الأسر : ولكنه هو نفسه ليس أسرة كبيرة . كما أنه ليس مجموعة من الأسر المتراسة التي تعيش معاً . فالأسرة والمجتمع يتميز كل منهما عن الآخر بصفات خاصة غاية في الوضوح .

فالأسرة « اتحاد » يتميز على وجه الخصوص بطبيعته الخلقية والعاطفية ؛ أما الناحية العقلية فيها فثانوية جداً ^(١) . والبدا الذي تقوم عليه الأسرة يوجد في الوظائف العاطفية (كالحنان المتبادل بين الزوجين ، وحنو الآباء على الأبناء وهلم جرا ..) أما المجتمع فليس اتحاداً بل « تعاوناً » . ويمتاز على وجه الخصوص بطبيعة عقلية . أما الناحية العاطفية فثانوية . ومما لا شك فيه أننا لا نستطيع أن نتصور أن مجموعة من الناس يمكنها أن تعيش دون أن يكون لغريزة المشاركة الوجدانية مكان فيها . وبالرغم من ذلك فإذا انتقلنا من محيط الأسرة الواحدة إلى محيط عدة أسر يرتبط بعضها ببعض فإن مبدأ التعاون يطغى بالضرورة على أي مبدأ آخر . ولذلك فإن نظرية « روسو » ليست خاطئة في جميع نواحيها . إن الفلسفة المتيافيزيقية — وعلى الأخص في فرنسا — قد أخطأت ، كما يقول « كونت » ،

(1) Cours ,IV, 472 et suiv .

خطأ فاحشاً حين عَنَزَت إلى نفس هذا المبدأ خلق الحالة الاجتماعية نفسها . فمن البديهي أن التعاون لا يخلق المجتمع ، ولكنه يفترضه . ولكن إذا قصرنا هذا الرأي على المجتمع بمعنى الكلمة ، (دون اقحام الأسرة) فإنه يكون مقبولا نوعاً ما . فإذا كان التعاون لم يستطع « خلق » المجتمعات الإنسانية ، فإنه وحده هو الذى خلق على الجماعات التى تكونت بطريقة تلقائية طابعاً مميزاً ، وزودها بنوع من التماسك والاستمرار .

ويطلق اليوم على هذا التعاون اسم « تقسيم العمل » . وقد عرف « كونت » هذه التسمية ؛ إذ أن « آدم سميث » قد جعلها مشهورة . ولكن إذا لم يكن « كونت » قد استخدمها فذلك لأن الاقتصاديين قد قصرُوا الفكرة والتعبير نفسه على « مجرد الاستعمال المادى » . أما « كونت » فقد أراد، على العكس ، أن يتصور فكرة التعاون بأوسع معانيها العقلية . وحينئذ يصبح التعاون مبدأ عاماً وشاملاً يسيطر على فكرة علم الاجتماع الخاص بالاستقرار بأكملها ، ويطبق على جميع الوحدات الاجتماعية ، سواء ما كان منهاضيق النطاق أم متسعه إلى أقصى حد . ولا يؤدي هذا المذهب إلى النظر إلى الأفراد والطبقات فحسب؛ بل يؤدي أيضاً ، من نواح متعددة ، إلى النظر إلى مختلف الشعوب « على أنها تشترك جميعاً — كل حسب طريقة خاصة ودرجة معينة — فى العمل العظيم المشترك الذى يؤدي فى تطوره إلى ربط المتعاونين فى الوقت الحاضر بسلسلة من يخلفونهم ، وكذلك بمن سبقوهم . » وهكذا نلمح العلاقة بين قوانين التطور وقوانين الاستقرار ، أى بين التطور الاجتماعى الذى يربط الأجيال المتعاقبة وبين التضامن الاجتماعى الذى يوجد بين أفراد زمن واحد . وهذا التضامن ينتج بصفة خاصة من تقسيم العمل . فتقسيم العمل هذا هو « السبب الأولى » فى الاتساع والتعمد المستمر الذى يطرأ على الكائن الاجتماعى ، ذلك الكائن الذى يمكن أن نتصور أنه يشمل النوع الإنسانى بأسره . وقد سبق أن وضع « أرسطو » — الذى يعد مؤسس علم الاجتماع الخاص بالاستقرار — صيغة المبدأ العام لذلك البحث ، ولخصه فى العبارة الآتية :

« انفصال في الوظائف وتوحيد في الجهود »^(١) . « فبدون « انفصال الوظائف » لا يكون هناك مجتمع ؛ بل توجد مجموعة من الأسر . غير أن انفصال الوظائف يجب أن يقابله بالضرورة « توحيد الجهود » . ومعنى ذلك وجود فكرة عامة توجه هذه الجهود . وتتلخص هذه الفكرة في كلمة واحدة هي : الحكومة .

وعلى ذلك ففكرة المجتمع وفكرة الحكومة تتضمن كل منهما الأخرى . والواقع أنه لا وجود للمجتمع بالمعنى الصحيح إلا بوجود تقسيم العمل الاجتماعي . وهذا التقسيم يؤدي بدوره إلى نتائج تجعل وجود الحكومة ضرورة حتمية . والمجتمع ينمو وتتشعب نواحيه . فبدلاً من أن يتكون من مجموعة صغيرة من الأسر ينتهي بأن يضم بين طياته مئات بل آلاف ، وأحياناً ملايين من الأسر . وفي نفس الوقت يثير تقسيم العمل فروقاً بين قوى الأفراد سواء من الناحية العقلية أم الخلقية . فيضعف التشابه تدريجياً بين الأفراد بعد أن كانوا من قبل نموذجاً واحداً مشتركاً . وتنمو العقول ، ولكن كلا منها يسلك طريقه الخاص حسبما تسمح به مهنته وطبقته . فتضعف بذلك وحدة الاشتراك في المواطن وفي التفكير . وليس هذا الضرر الأخير أقل الأضرار خطراً . وقد سبق أن لاحظ « سميث » ذلك فيما يتعلق بالناحية الاقتصادية ، كما أظهر المصلحون المثاليون ، وعلى الأخص « فورييه » ، اتساع نطاق هذه الظاهرة والأخطار التي تنطوي عليها .

وظيفة الحكومة ، حسب رأى « كونت » ، هي إصلاح هذه الحالة والتقليل من حدة هذه الفروق . وتنحصر مهمتها الاجتماعية في منع استفحال النزعة التي تميل إلى تشتيت الأفكار والمواطن والمصالح وذلك بقدر المستطاع . وتنتج هذه النزعة عن نمو المجتمع . وإذا تركت وشأنها أدت في النهاية إلى عرقلة هذا النمو نفسه . وإذن يمكن تعريف الحكومة حسب وظيفتها المجردة الأساسية بأنها « رد الفعل الضروري الذي يباشره المجموع على الأجزاء »^(٢) .

وتظهر الحكومة أولاً بطريقة « تلقائية » . وحينئذ تكون — كما لاحظ « هوبز » جيداً — في يد من يملكون القوة . ولكنها لا تلبث أن تستقر وتنظم

(1) Pol. Pos ,II, 281 — 3 ; Appendice,IV, P. 67.

(2) Cours ,IV, 482 — 5 .

في صورة وظيفة اجتماعية محددة . وكما أن تقدم العلوم وظهور الفروق باطراد بين موضوعاتها قد زاد من النزعة إلى التخصص في البحوث ، وساعد أخيراً على ظهور طبقة خاصة من العلماء (وهم الفلاسفة) الذين تنحصر مهمتهم الخاصة في محاولة تحقيق الوحدة بين فروع المعرفة الإنسانية ؛ كذلك أوجب التقسيم والتشعب المستمر في الوظائف الاجتماعية ظهور وظيفة جديدة « تستطيع أن تتدخل في عمل الوظائف الأخرى ، لتذكرها دائماً بالفكرة العامة وبمعاطفة التضامن المشترك . »

وإذن نخطئ كل الخطأ عند ما نريد قصر وظيفة الحكومة على « مجرد الأعمال التافهة البتيلة التي تتصل بالنظام المادي . » فليست الحكومة مجرد نظام للشرطة ، أو ضمان لحفظ النظام العام . كذلك ليست — كما كان ينظر إليها مفكرو القرن الثامن عشر — شراً لا بد منه سيتضاءل إلى الحد الأدنى أو ينتهي إلى الاختفاء مع تقدم الحضارة . فالأمر على عكس ذلك تماماً . وكلما تقدم المجتمع أصبحت وظيفة الحكومة أكثر لزوماً له ؛ بل ازدادت الأهمية التي تعلق عليها . وستكون ضروب التقدم التي تحرزها المجتمعات في المستقبل عاملاً على الزيادة المتواصلة في أهمية الحكومة بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية . وبالرغم من أن الحكومة لا تخلق بذاتها أي تقدم اجتماعي محدد ، فإنها تساهم ضرورة في كل أنواع التقدم التي يستطيع المجتمع تحقيقها .

وإذا وجب ألا تُفهم فكرة تقسيم العمل بالمعنى المادي والاقتصادي البحت كذلك لا يمكن لبدأ « الترابط الاجتماعي » الذي يسميه « كونت » الحكومة أن يقوم هو الآخر على مجرد التوافق بين مصالح الأفراد . فهذا التوافق لا يكفي في دعم الاحتفاظ ببقاء المجتمع الإنساني . فلكي يكتب البقاء لمثل هذا المجتمع لابد من وجود نوع من « الاتحاد » في العقائد ، وفي عواطف المشاركة الوجدانية . وهذه الأخيرة تعتمد إلى حد ما على العقائد . ونحن لا ننكر أن المجتمع تضعف مقاومته إذا نشأت فيه اختلافات عميقة مستمرة في المصالح ؛ ولكنه سيكون أقل مقاومة تجاه تنافر المواطنين ، وبالأخص تجاه التنافر في عقائد أعضائه . ومعنى ذلك بالاختصار : أن قاعدة المجتمع الإنساني عقلية قبل كل شيء . وبما أن عقل الإنسان

يهدف أول ما يهدف إلى تفسير العالم المحيط به فالقاعدة الأساسية للمجتمع الإنساني هي الدين . وأجزاء المجتمع الواحد هي الجماعات التي تتحد في مبدأ عام واحد تفسر به الكون . وهذا ما يفسر لنا ، في الماضي ، أنواع الصراع الدائم التي كانت تنشب بين المجتمعات التي تختلف في عقائدها ، كما يفسر لنا أيضاً ، في المستقبل ، نزعة النوع الإنساني إلى الوحدة ، بعد الانضمام أخيراً تحت لواء الديانة الوضعية .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الحكومة التي تشغل ، حسب تعريفها ، اسمي وأعم وظيفة اجتماعية والتي تمثل « الفكرة العامة في المجتمع » لا يمكن أن تقتصر على مجرد الحكم الزمني . فمهمتها لا تقف عند حد حفظ ملكية الأفراد وضمانيها ؛ بل يجب كذلك أن تقوّي وتحفظ ذلك « الاتحاد » في العقائد لأنه الدعامة الحقيقية للمجتمع البشري . ويجب أن تضمن اتحاد العقول ، وذلك بأن تقرر بعض المبادئ العامة التي يسلم الناس بها كافة ، وبأن تأخذ هؤلاء بمعرفتها . وباختصار يجب أن تكون أيضاً « قوة روحية » . وبهذا المعنى تباشر الحكومة في المجتمع الوضعي وظيفة معادلة ، في الأقل ، للوظيفة التي تتمتع بها رجال الدين الكاثوليك في مسيحية القرون الوسطى ، وذلك طيلة الوقت الذي كان فيه للبابوات السيطرة التامة . وهذه النتائج التي تستخلص من مبادئ « كونت » لا غبار عليها من الوجهة المنطقية . فإن فلسفته قد جعلت إعادة التنظيم الاجتماعي يتوقف على إعادة التنظيم الخلق ، كما أن هذا الأخير يتوقف على إعادة تنظيم الأفكار . ولهذا وجب على علم الاجتماع الخاص بالاستقرار أن يبحث عن أساس المجتمع في التوافق بين العقول ، وأن يُعرّف الحكومة بوظيفتها الروحية بقدر ما يعرفها بوظيفتها الزمنية .

٣ — [غموضه فكرة « كونت » عن أجزاء المجتمع ووظائفها]

لم يستطع علم الاجتماع الخاص بالاستقرار أن يحقق البرنامج الذي لخصه « كونت » في كلمة واحدة حين أطلق عليه اسم « علم التشريح الاجتماعي . » ومما لا شك فيه أنه كان محققاً عند ما لم يذهب إلى حد بعيد في المقارنة بين الكائنات

الحية والمجتمعات بالدخول في التفاصيل التافهة أو الصببانية . ولكنه عنى مع ذلك بالتفصيل فى علم الاجتماع بين دراسة الأعضاء ودراسة الوظائف ، كما هى الحال فى علم الحياة . ويجب أن نمتف بآنه لم يدقق النظر فى تحليل الأعضاء الاجتماعية . وهو لا يميز من ناحية الاستقرار إلا الفرد والأسرة والمجتمع فى مجموعه . على أن النظر إلى الفرد لم يكن إلا على سبيل التمهيد ؛ لأن الأسر هى التى تعبر عن العناصر الاجتماعية الحقيقية . فهو لم يفتن إذن ، أو بالأحرى لم يدرس ما قد يكون هناك من حلقات متوسطة بين هذه العناصر وبين الجسم الاجتماعى بأكمله ، أى النوع الإنسانى . ويقتصر « كونت » على الإشارة إلى التفرقة بين الوظائف ، وإلى ازدياد هذه الظاهرة باتساع الجسم الاجتماعى . أما عن تركيب هذا الجسم ، واختلاف الأعضاء والأجهزة التى يحتوى عليها ، فإن علم الاجتماع الخاص بالاستقرار لا يخبرنا بشئ عن ذلك . ولا نكاد نجد إلا بعض إشارات قصيرة وعابرة عن هذا الموضوع فى « السياسة الوضعية » ، التى يقال لنا فيها إن الكائن الاجتماعى يتكون أولاً من الأسر ، وهى التى تؤلف العناصر الحقيقية ، ثم من الطبقات أو الطوائف ، وهذه تكون الأنسجة ، وأخيراً من المدن والقرى ، وهى الأعضاء الحقيقية فى جسم المجتمع .

وكل هذا غامض جداً . أما فى علم الاجتماع الخاص بالتطور فإننا نجد نظرات أكثر دقة فيما يتعلق بظهور مختلف الأشكال الاجتماعية وتركيبها والوظائف التى تؤديها . وحتى فى ذلك الموضوع ، لا يبحث « كونت » الأشياء من وجهة النظر الوظيفية الحقة ، كما أنه لم يبحثها ، فى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار ، من وجهة النظر التشرىحية الحقة . فعلم الاجتماع لديه يظل قبل كل شئ فلسفة للتاريخ . فهو يحلل ماضى الإنسانية ، ليعثر عن طريق هذا التحليل على تفسير الحاضر ها ، وتنبؤ عقلى بمستقبلها .

فعلم الاجتماع يختلف إذن اختلافاً كبيراً عن العلوم الأساسية التى سبقته من جهة أنه يدرس كائناً فريداً . وهو لا يستطيع تحليل ظواهر هذا الكائن ولا الكشف عن القوانين التى تسيطر عليه إلا بالنظر إليه فى مجموعه أولاً . ولا يكاد

يستخدم « كونت » كلمة « المجتمعات » في أى موطن من كتاباته ، أى لا فى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار (ولا فى علم الاجتماع الخاص بالتطور بطبيعة الحال) كما كان يفعل فى علم الحياة حين يستخدم كلمتى الحيوانات أو النباتات . بل نراه دائماً يقول الكائن الاجتماعى^(١) : أى الكائن الوحيد ، الهائل ، الذى تمتد حياته امتداداً لا حده فى الماضى وفى المستقبل ، والذى نستطيع التعبير عنه بكلمة واحدة هى : الإنسانية . وهذا الفرض الذى يتخذه العلم موضوعاً له ، وتلك الفكرة التى تصور الإنسانية على أنها كائن فريد ، تصبح عند الكلام فى الأخلاق مثلاً أعلى ، وعند الكلام فى الدين موضوعاً للحب . وينتقل « كونت » دون أن يشعر من أحد هذه الموضوعات إلى الآخر . وفى نفس الوقت تتغير سمات علم الاجتماع الخاص بالاستقرار . فبعد أن كان علماً مجرداً فى « دروس الفلسفة الوضعية » ، صار فى « السياسة الوضعية » عرضاً عاماً لإنسانية المستقبل .

(1) L'organisme collectif.

الفصل الرابع

علم الاجتماع الخاص بالتطور

[أو الديناميكا الاجتماعية]

يُعد هذا الفرع في نظر « كونت » الجزء الرئيسي في علم الاجتماع . وهو يقول لنا إنه قد شغل اهتمامه « بصفة خاصة ، واحتل فيه مكانة يكاد لا ينزعها فيها شيء آخر. ⁽¹⁾ » ويمكن تفسير هذا الاهتمام بسهولة . ففكرة عالم الاجتماع الديناميكي هي التي تفرق أولاً على خير وجه بين علم الاجتماع وعلم الحياة ، وذلك لأنها تعبر عن فكرة التطور التدريجي للإنسانية . ومن جهة أخرى ، فإن النهج الذي يلائم علم الاجتماع ، وهو النهج التاريخي ، يمكن تطبيقه في هذا الفرع بصفة خاصة . وأخيراً فإن مبدأ إمكان وجود علم للظواهر الاجتماعية قد اتضح في ذهن « كونت » منذ أن كشف عن قانون الحالات الثلاث ، وهو قانون خاص بالتطور .

ويمكن تعريف علم الاجتماع الديناميكي بأنه « علم الحركة الضرورية المتصلة للإنسانية. ⁽²⁾ » أو باختصار علم قوانين التطور . وكما هي الحال في علم الاجتماع الخاص بالاستقرار — أو ربما كان الأمر هنا أشد ظهوراً — لا يدرس علم الاجتماع سوى حالة واحدة هي حالة النوع الإنساني الذي ينظر إليه على أنه كائن وحيد يجب أن يدرس في مجموع تطوره في الماضي والمستقبل . ولكن إذا نحن لم نتجاهل الفارق بين علم الحياة وعلم الاجتماع أفليس لنا أن نبحت أولاً ، خلال الطبيعة المادية والخلقية للإنسان المنفرد عن بعض الشروط التي تسمح بهذا التطور الاجتماعي ؟ لم تخف هذه المسألة عن « كونت » . وقد قال إنه من الأوفق أن

(1) Cours, IV, 430.

(2) Cours, IV, 229 — Voir aussi le chap. II Livre I.

نبدأ بها في كتابة بحث منهجي في العلم الاجتماعي . ومع ذلك لم يبحثها بحثاً مفصلاً ؛ بل اكتفى بأن أشار إلى « تلك الغريزة الأساسية التي تعد نتيجة مركبة للتعاون الضروري بين جميع نوازعنا الطبيعية ، والتي تدفع المرء إلى تحسين حاله بطريقة مستمرة في جميع الاتجاهات ، أو إلى تنمية مجموعة قواه الطبيعية والخلقية والعقلية من جميع النواحي ، بالقدر الذي تسمح به الظروف التي يوجد فيها ^(١) . » وتجد هذه الإشارة ما يكملها في دراسة الشروط التي أدت إلى ظهور المجهودات الأولى للإنسان ، عند ما أراد التغلب على كسله الطبيعي في فجر الحضارة . وهي تكفي ، في الأقل ، لإظهار الصلة الوثيقة ، في ذهن « كونت » ، بين علم الاجتماع الخاص بالتطور وبين علم النفس . وحقيقة الأمر لا يمكن « استنباط » القوانين الاجتماعية من قوانين علم الحياة . وليس هناك ما يقوم مقام الملاحظة المباشرة للظواهر الاجتماعية نفسها . ولكن ظاهرة التقدم ذاتها ، وهي موضوع علم الاجتماع الديناميكي ، لم تكن لتوجد دون « أنواع الميول الدافعة التي تعد عناصرها الأصلية » .

١ — [عرصة تاريخي لفكرة التقدم]

يعبر « كونت » بكلمة التقدم عن « السير الاجتماعي نحو نهاية محددة ، وإن كان من المستحيل إدراكها أبداً ، ويتحقق هذا السير عن طريق سلسلة من الخطوات المحددة بالضرورة . » ولم تتبلور هذه الفكرة تماماً في العصور القديمة ^(٢) . فقد كان القدماء يتصورون الحركات الاجتماعية على شكل موجات أو خطوط دائرية . وقد حدسوا على نحو ما بفكرة التقدم في بعض النواحي الخاصة ، كالأخلاق مثلاً ^(٣) . كما أنهم فهموا جيداً فكرة السمي وراء « الأحسن » . ولكن الفكرة العلمية عن التقدم الاجتماعي في مجلته ظلت غريبة بالنسبة إليهم . وذلك لأن هذه الفكرة لا تتكون إلا عن طريق الملاحظة وتحليل التاريخ . وقد كان المجال التاريخي الذي يقع تحت نظرهم من الضيق إلى درجة لا يسمح معها

(1) Cours, IV, 290 — 1.

(2) Cours, IV, 182 — 6.

(3) Pol. Pos; V, 332 — 3.

بأن يوحى إليهم بمثل هذه الفكرة .

وقد ظهرت فكرة التقدم مع فلسفة التاريخ التي نادى بها المسيحية . والواقع أن هذه الديانة تقدم تفسيراً عقلياً للتاريخ العام الذي ينظر إليه في مجموعه . وهي تنادى بسمو العالم المسيحي على العالم الوثني ، وبسمو الشريعة الجديدة على الشريعة القديمة^(١) . ولكن ما كادت تبرز فكرة التقدم حتى شاع فيها الظلام ومالت إلى الاختفاء . وقد لمح المذهب الكاثوليكي بوضوح أن هناك تقدماً في سلسلة الحوادث التي أدت إلى قيامه على أنقاض الحالة التي كانت سائدة قبل ذلك . ولكنه أنكر التقدم الذي يواصل سيره منذ ذلك الوقت . فهو يعتبر نفسه حالة نهائية . وقد « قصر التقدم على ظهور المسيحية . » وادعى لنفسه تحديد عقيدة ثابتة تحتوى على الحقيقة الخالدة المطلقة . وفي ذلك نقي صريح للفكرة الوضعية عن التقدم . ولكي نجد التعبير الواضح والصيغة العلمية عن فكرة التقدم ، يجب أن نصل إلى « كوندراسيه » ؛ بل إلى القرن التاسع عشر ، أى إلى العصر الذي أسس فيه « كونت » علم الاجتماع . وهو يقول لنا إن الذي أفضى به ، على وجه الخصوص ، إلى تأسيس هذا العلم هو الدراسة التاريخية لتقدم العلوم ؛ لأن هذه الطائفة من الظواهر هي التي أحرزت أكبر نصيب من التطور من بين سلسلة الظواهر الاجتماعية الأخرى . وليست هناك طائفة أخرى توحى بمثل هذا الوضوح بفكرة « التقدم » المتواصل الذي تتتابع حلقاته بفضل تسلسل ضروري . وقد عبر « بسكال » عن ذلك بصيغة بديعة في مؤلف عنوانه . « مقدمة لرسالة في الفراغ »^(٢) . ومما يجدر بنا ذكره أنه حين رسم الخطوط الأساسية للفكرة الوضعية عن التقدم ، أوصله ذلك تَوَّأ إلى الفرض الجوهرى في علم الاجتماع الديناميكي ، وهو يتلخص في النظر إلى الأجيال المتعاقبة على أنها إنسان واحد ، تتجدد حياته على الدوام ، ويتعلم بصفة مستمرة^(٣) .

وبالرغم من أن فكرة التقدم قد طبقت على تطور العلوم تطبيقاً لا بأس به

(1) Cours, V, 366.

(2) « Préface du Traité du Vide »

(3) Cours IV, 176 — 7 .

منذ القرن السابع عشر فإنها لم تستطع أن تتسع في ذلك الوقت حتى تشمل الظواهر الاجتماعية بأكملها . وقد ظن بعضهم أن القرون الوسطى كانت عقبة كأداء في سبيلها ؛ إذ كان الناس ينظرون إلى العصر الوسيط على أنه مرحلة طويلة من التقهقر والهمجية ، بالرغم من أن هذا العصر ، في الواقع ، « قد تميز بالتحسن العام في فكرة التجمع الإنساني . » وعلى ذلك ظلت فكرة التقدم فكرة خاصة ؛ وكانت موضع النزاع بين القدماء والمحدثين ، ذلك النزاع الذي لم تفهم قيمته على حقيقتها . فإن « فونتنيل^(١) العظيم » ، « وپرو^(٢) الدقيق » قد أوضحا جيداً ، بالنسبة إلى مجموع النشاط العقلي ، ما سبق أن أوضحه « يسكال » بالنسبة إلى العلم بمعناه الصحيح^(٣) .

ثم ملأت فكرة التقدم جو القرن الثامن عشر ، ولكن الفساد تطرق إليها بشكل غريب ؛ لأنها لم تستند إلى منهج وضحى . فقد اعتقد أهل هذا القرن أن القدرة على الكمال لا حد لها بالنسبة إلى الإنسان وإلى المجتمع . وهذه الفكرة لا تتفق مع فكرة التطور ؛ بل تتعارض معها في الواقع . لأن التقدم معناه « النمو الذي يخضع لشروط ثابتة ، والذي يعمل وفق قوانين ضرورية تحدد سيره ومداه . » وقد تولدت فكرة الكمال الذي لا حد له عن الجهل بهذه الشروط وبهذه القوانين . ولو كان « هلقتيوس » و « كوندروسيه » يعرفان الطبيعة الإنسانية معرفة وضعية لما تشبثا بكثير من الأوهام والآمال التي لا يقبلها العقل ، ولهداها علم الحياة ، أى علم النفس بمعناه الصحيح ، إلى أن الطبيعة الإنسانية ثابتة في جوهرها ، وأن غلبة غرائز الأثرة على غرائز الإيثار صفة جوهرية في تلك الطبيعة ، وأن التقدم إذا كان مواتياً لنمو عواطف الإيثار فإنه يعجز ، مع ذلك ، عن قلب التوازن الطبيعي بين ميولنا . وفي جملة القول نجد أن قابلية الإنسان للكمال غير المحدود فكرة ميتافيزيقية . وهى فكرة يحتمل فيها الخيال مكاناً أكثر اتساعاً من الملاحظة . إن الفلاسفة الذين تخيلوا هذه الفكرة لم يقيموا وزناً للعلاقات التي تربط الحياة العقلية والخلقية لدى الإنسان بتركيب كائنه العضوى .

(1) Fontenelle.

(2) Perrault.

(3) Cours, VI, 257—9.

ولكى تصل فكرة التقدم إلى صورتها النهائية كان من الضروري أولاً أن يضع علم النفس الوضعى حداً للأحلام القائلة بأن الإنسان قابل للكمال على نحو غير محدود . كذلك وجب أن تأتى الثورة الفرنسية حتى تجعل التاريخ العام للانسانية قابلاً لأن يكون مفهوماً . وحقيقة لا يمكن فهم « نوع من التقدم » — على حد تعبير « كونت » — إلا إذا عرف المرء ثلاثة حدود فى الأقل^(١) ؛ إذ لا يكفى حدان اثنان فقط فى تعريف هذا التقدم . فحتى عهد الثورة الفرنسية ، كان التفكير العلمى يجد الحدود المطلوبة فى عدة « ضروب من التقدم » أو مجموعات الظواهر الاجتماعية : مثال ذلك تطور هذا العلم أو ذاك ، وتقدم هذا الفن أو ذاك . ولكن معرفة القوانين الثانوية فى علم الاجتماع تتوقف على معرفة القوانين الرئيسية . ولا يمكن فهم إحدى مجموعات الظواهر الاجتماعية إلا إذا أمكن معرفة القانون الأساسى لنمو المجتمع بصفة عامة . وحينئذ كان من الضرورى — حتى يكشف المرء عن هذا القانون — أن يكون قد اهتدى فى الأقل إلى ثلاثة حدود فى « التقدم » العام . ولكن لم يكن هناك سوى حدين اثنين قبل الثورة الفرنسية ، وهما : نظام المجتمعات القديمة والنظام المسيحى (أى النظام الذى أدرك أكبر درجة من الكمال والذى تجلى فى النظام الكاثولىكى فى أثناء المصور الوسطى) . وجاءت الثورة الفرنسية فكانت الحد الثالث ؛ لأنها حملت فى طياتها فكرة نظام جديد . وقد أوحى إلى بنى الإنسان بفكرة النظام الاجتماعى القائم على أساس مبادئ تختلف عن مبادئ المجتمعات التى كانت موجودة بالفعل ، وهذا هو ما قاله « كانت » فى عبارات كان « كونت » لا يعلمها بالتأكيد . ومن ثم أمكن لفكرة التقدم أن تنطبق على التطور التاريخى العام للانسانية . ويقول « كونت » : « إننا مدينون لهذه الهزة (الاجتماعية) الناجمة بالقوة والجرأة على تصور فكرة يقوم على أساسها العلم الاجتماعى بأسره ، كما تقوم عليها ، تبعاً لذلك ، الفلسفة الوضعية برمتها ، وهى الفلسفة التى استطاع ذلك العلم النهائى وحده أن يحقق وحدتها^(٢) . »

(١) يريد « كونت » بالحدود هنا المراحل . المترجم

(2) Pol. pos. I, 60 — 3.

وبقى أن ينشئ الباحثون العلم الاجتماعى . وتلك هى المهمة الخاصة التى سيضطلع بها « كونت » . ففى رأيه لم تأت الثورة الفرنسية إلا بفكرة ناقصة عن التقدم الاجتماعى . فقد ثبتت فى الأذهان فكرة نظام يختلف عن سابقه ، دون أن تنجح فى تأسيس ذلك النظام . وسيكون تحقيق الفكرة الوضعية عن التقدم الاجتماعى مهمة الفلسفة الجديدة . وبالاختصار فإن الدفعة الثورية قد جعلت هذه الفلسفة ممكنة ، ولم يجعلها غير مجدية^(١) .

٢ — [فكرة « كونت » عن التقدم]

لما كان علم الاجتماع علماً مجرداً ونظرياً ، كسائر العلوم الأساسية الأخرى ؛ فإن فكرة التقدم يجب ألا تتضمن أى معنى نفى أو خلقى . وقد جاهد « كونت » منذ عام ١٨٢٦ فى إزالة اللبس حول هذه النقطة . ودفعه نقص اللغة — كما يقول — إلى استخدام كلمات مثل « الكمال » و « النمو » ؛ وكلتا الكلمتين — بالرغم من أن الثانية أكثر تحديداً من الأولى — قد تبعث فى الذهن معانى الخير المطلق أو التحسن الذى لا حده ، وهى معان لم يقصدها « كونت » على الإطلاق . فليس لهذه الكلمات فى نظره إلا مجرد المعنى العلمى ، الذى تدل به فى علم الطبيعة الاجتماعى على نوع خاص من تتابع الحالات التى تطرأ على الجنس البشرى ، « والتى تحدث وفق قوانين محددة » . واستخدام « كونت » لهذه الكلمات « يشبه تماماً استخدام علماء الحياة لها فى دراستهم للكائن الفردى ، عندما يريدون بها الدلالة على مجموعة التغيرات التى لاصلة لها بتاتاً بفكرة التحسن المستمر أو فكرة النكوص المتصل^(٢) . » وقد يكون من السهل معالجة موضوع الطبيعة الاجتماعية بأكمله دون الحاجة إلى استخدام كلمة الكمال مرة واحدة ، وذلك باستبدالها دائماً بكلمة « النمو » ذات الطابع العلمى . لأن المسألة ليست مسألة تقدير لقيمة كل من الحالات المتتابعة فى حياة البشرية بالنسبة إلى حالة مثالية ، ولكن يتعلق الأمر فقط بتقرير القوانين التى تخضع لها هذه الحالات فى تعاقبها . « إن الحاضر يحمل الماضى فى طياته ويمهد للمستقبل . » إن هذه العبارة

(1) Cours, VI, 188.

(2) Pol. pos., IV Appendice, P. 199.

التي كتبها (ليميز » تعبر عن الفكرة العامة للتطور . وكل ما فعله « كونت » هو أنه أبرز هذه الحقيقة في صورة وضعية ، وذلك بكشفه عن القوانين العامة لذلك التطور ، وبتوضيحه لما هناك من صلة بينها وبين قوانين علم الاجتماع الخاص بالاستقرار .

ومع ذلك فلنا أن نسأل : أيؤدي نمو الإنسانية في الواقع إلى نوع من التحسن أو التقدم بالمعنى الخلقى أو العملى لهذه الكلمة ؟ إن العلم الاجتماعى ليس له أن يجيب على هذا السؤال . ولكن « كونت » يعتقد أن هذا التحسن يحدث بالفعل ، وأن التقدم ، بهذا المعنى ، تمكن ملاحظته في طبيعتنا وفي حالتنا الاجتماعية في آن واحد^(١) . وأدلته على ذلك هي أولاً ازدياد عدد السكان على الأقل في جزء الإنسانية الذى يقصر عليه النظر دائماً ، وهو الجنس الأبيض ؛ ثم تأثير القانون الذى يقول بأن التدريب يؤدي إلى كمال الأعضاء . ويثبت هذا التقدم عن طريق الوراثة . وهكذا نرى أن « كونت » يوافق على البدء الذى وضعه « لامارك » ، مع هذا التحفظ : وهو أن التطور لا يغير « الاستعدادات الطبيعية » مطلقاً .

أما عن حالتنا الاجتماعية فأنها تتحسن بالقدر الذى نستطيع معه التحكم في الظواهر الطبيعية . وتعتمد هذه المقدرة ذاتها على معرفتنا بقوانين الظواهر « معرفة تؤدي إلى التنبؤ ويكون غرضها التدبير^(٢) » . ويتجلى التقدم في هذا المجال . باتساع معارفنا العلمية ، وبتقدم الفنون القائمة على هذه المعارف . وإذا كانت المعرفة العلمية — وهى معرفة مجردة بالضرورة — تحتاج إلى أن يفصل بينها وبين المعرفة العملية ، عندما نكون بصدد البحث عن القوانين العامة التى تسيطر على الظواهر ، فإن العلم متى تم تكوينه يسمح بالتطبيقات القائمة على العقل ، والتى يكون تأثيرها أبعد مدى من تأثير الفن القائم على التجربة الفجة . وهكذا نرى أن « كونت » يعقد — مثل « ديكارت » — آمالاً كبيراً على العلم الوضعى الذى يهدف إلى تفسير الطبيعة .

ويلاحظ أن أكثر الظواهر « قابلية للتعديل » ، أى تلك التى يصادف

(1) Cours ,IV, 304 - 6.

(2) « Savoir pour prévoir, afin de pourvoir »

تدخلنا فيها أكبر حظ من النجاح ، هي الظواهر الإنسانية ، فردية كانت أم جماعية . كما أن تأثيرنا في العالم الخارجى يتوقف ، بصفة خاصة ، على استعدادات من يتدخل في الطبيعة . ولذلك يجب أن يوجه همنا ، في جميع الأحوال ، إلى تحسين هذه الاستعدادات والبلوغ بها إلى درجة الكمال . وطبيعتنا الداخلية هي أول ما يجب أن نهتم بكماله : ويكون ذلك بأن نهتم ، أكثر فأكثر ، بترجيح الصفات التي تميز الإنسان عن الحيوان ، وهي الذكاء والميل إلى حياة الجماعة ، وهما قوتان تتضامن كل منهما مع الأخرى ، وتتبادل معها العون على اعتبار أن إحداها وسيلة والأخرى غاية . على أننا نعرف ، بطبيعة الحال ، أن للتقدم في هذا المجال حدوداً ، وأن التفوق الكامل للإنسانية على الحيوانية في نفوسنا ، حد مثالى ، يجب أن نشحذ جهودنا للاقترب منه دائماً ، وإن كنا لا نبلغه قط ^(١) .

وسواء أكان الأمر يتعلق بحالتنا الاجتماعية أم بطبيعتنا ، فإن التحسن في كلتا الحالتين يسير ببطء شديد . فليس من السهل أن نستبدل نظاماً طبيعياً بنظام مصطنع يقوم على المعرفة العلمية للأول . ولا شك في أن الشكل الأول من أشكال التقدم ، وهو ما يسميه « كونت » التقدم المادى ، هو أكثر هذه الأشكال المختلفة سرعة ، لأنه أسهلها . وفي ذلك ما يفسر اهتمام الناس الشديد به في الوقت الحاضر . على أن الأهمية التي نعزوها إليه فيها كثير من الغلو . ولو أننا استطعنا أن نصل إلى تحسين طبيعتنا وتهذيبها لكان ذلك خيراً وأفضل بكل تأكيد . ولكن من يدرى فلربما كان من الضروري أن نتحسن ظروف معيشتنا المادية أولاً ؟

وكمال طبيعتنا يمكن أن يكون من النواحي الجسمية ، والعقلية ، والخلقية . وينحصر الأول في العمل على زيادة متوسط العمر للحياة الإنسانية ؛ وذلك يتوقف على تقدم علم الحياة ، وبالتالي على تقدم الطب وعلم الصحة . وأهم من ذلك ، التقدم العقلى (علمياً كان أم أدبياً) ، وهو يتضمن محيطاً أوسع وأشمل من محيط جميع أنواع التقدم الطبيعية أو بالأحرى المادية ؛ لأن الذكاء « أداة عامة » يمتد

استخدامها إلى ما لا نهاية له . ولكن التقدم الخلقى أكثر أنواع التقدم أهمية ؛ إذ تتوقف سعادة الإنسانية على هذا التقدم أكثر من غيره . « وهذا التقدم ، وإن كان أصعب الأنواع ، إلا أن سلطاننا عليه أقوى من سلطاننا على الأنواع الأخرى . » وليس هناك تفوق عقلى يعادل فى قيمته التفوق فى الخير أو الشجاعة . فلو كنا عقلاء لوجب إذن أن نتجه كل جهودنا إلى هذه الناحية ، ولوجب فى الأقل أن نتذكر دائماً أن أنواع التقدم الأخرى ليست إلا مجرد وسائل ، وأنها نرغب فيها على اعتبار أنها وسائل . أما التقدم الخلقى وحده فهو غاية فى ذاته .

٣ — [الاعتراضات التى وجهت إلى فكرة التقدم]

تعد نظرية التطور « المبدأ » الأساسى فى علم الاجتماع الديناميكى . وهذا العلم هو الجزء الجوهرى فى علم الاجتماع . كما أن علم الاجتماع هو مركز الفلسفة الوضعية . ولذلك كان من المتوقع أن نرى خصوم تلك الفلسفة يحاولون هدم نظرية التطور على وجه الخصوص ؛ لأنها الدعامة التى يقوم عليها البناء الكامل لفلسفة « أوجيست كونت » . وفى الواقع ، كانت الاعتراضات على هذه النظرية كثيرة وملحة . وقد تنبأ « كونت » بانهين منها ، هما أهمها ، وحاول أن يرد عليهما قبل أن يهاجم بهما . فنظرية التطور ، حسب رأيه ، لا تتضمن مبدأ المصير المحتوم ، ولا مبدأ التفاؤل ، كما أنها لا تستوجب الاستسلام والدعة كما يدعى المعارضون^(١) .

ففى يمس النقطة الأولى ، يوجه « كونت » الأنظار إلى أن فكرته عن القوانين لا تستتبع بالضرورة مبدأ الحتمية المطلقة للظواهر^(٢) ، سواء أكانت هذه الظواهر اجتماعية أم من نوع آخر . فالفلسفة الوضعية لا تقبل بتاتا فكرة الإطلاق . والحتمية فكرة ميتافيزيقية شأنها فى ذلك شأن حرية الاختيار . ولم يكن « كونت » يتشيع لأحد هذين البدأين ؛ بل ترك كل منهما يفند الآخر ويدحضه . أما الفكرة الوضعية عن القوى الخلقية والعقلية للانسان فقد وضحها « جال » خير توضيح ، وهى لا تتضمن بتاتا أن الأفعال الإنسانية لا يمكن أن

(1) Pol. Pos., 54—56.

(2) Le déterminisme, absolu.

تكون على نحو مخالف لما توجد عليه . وبالمثل ، إذا كانت الظواهر الطبيعية ، بصفة عامة ، تخضع لقوانين فإن ذلك لا يمنع من أن تتصور هذه الظواهر كما لو كانت قابلة للتعديل بتأثير تدخل الإنسان . وقد سبق أن ذكرنا أن الظواهر الاجتماعية هي ، من بين الظواهر الطبيعية الأخرى ، أكثرها قابلية للتعديل . وقد بلغ من قوة هذه الصفة فيها أن ظل الإنسان مدة طويلة يجهل أنها خاضعة لقوانين . فليس هناك إذن أدنى تناقض في تأكيد حقيقة هذه القوانين ، وفي النظر ، في نفس الوقت ، إلى التأثير الفعّال الذي يترتب على تدخل النشاط الإنساني في سير الظواهر الاجتماعية . ومنذ سنة ١٨٢٤ ، كتب « كونت » إلى صديقه « فالّا » : « لا شك في أن من إساءة الفهم لفكرتي أن يستنتج منها بعضهم أنني أنكر كل نزعة نحو الكمال ؛ إذ أنني ، على العكس ، أؤكد صراحة أن كل حكومة يجب أن تتطور تبعاً لتقدم الحضارة ، كما أن الأمر يختلف حسباً إذا كان ذلك التطور يحدث تحت تأثير قوة الظروف وحدها ، أو نتيجة لخطط مرسومة قائمة على الملاحظة العلمية ... إنني لا أنكر قوة التدابير السياسية : ولكنني أحصرها داخل نطاق محدود .^(١) »

والعلم الاجتماعي هو الذي يعين حدود التأثير المجدى الذي يستطيع الإنسان أن يباشره على الظواهر الاجتماعية . وهذه الحدود ضيقة إلى حد ما . فمن وجهة نظر الاستقرار لا يستطيع الإنسان أن يعدل الظواهر الاجتماعية إلا من حيث قوتها ؛ أما من وجهة نظر التطور فإنه لا يستطيع سوى أن يعدل سرعتها . ويجب ألا يغيب عنا أن التعديلات ، سواء في هذه الحالة أو في تلك ، لا يمكن أن تحدث إلا وفقاً للقوانين الخاصة بها . وإذا افترضنا شيئاً غير ذلك كان معناه أننا ننفي وجود هذه القوانين ذاتها . إن القانون الأساسي في علم الاجتماع الخاص بالاستقرار ينحصر في التعاون الوثيق والتأثير المتبادل بين جميع العناصر الاجتماعية في جميع مراحل تطورها المشترك . وعلى ذلك لا يستطيع أي سبب من أسباب الاضطراب ، مهما كان أصله ، « أن يجمع في مجتمع واحد بين عناصر

(1) Lettres à Valat, P. 140. (8 Sept. 1824) .

متنافرة^(١). « بل إنه يهدم ذلك المجتمع بالأحرى . وكل ما يمكن أن نفعله هو أن نعدّل قوة الاتجاهات التي يتلازم وجودها فعلا في المجتمع ، دون أن ندعى لأنفسنا القدرة على إيجاد اتجاه جديد ، أو على نحو اتجاه آخر كان موجوداً بالفعل . وكذلك الأمر فيما يتعلق بعلم الاجتماع الخاص بالتطور ؛ فالنظام الذي تسير فيه المراحل المختلفة للتطور محدد بقوانين . ولا يستطيع أى مؤثر خارجي (ولو كان هذا المؤثر هو الإنسان بصفة خاصة) أن يقلب هذا النظام أو يبدله ، أو « يختصر » إحدى المراحل التي يجب أن يمر بها . وكل ما يمكن القيام به هو العمل على سرعة التطور ، أى تمهيد السبيل لحدوثه في سهولة ويسر . وقد يجد رجل الدولة المعز بسطوته وسلطانه أن هذا الدور الذي يلعبه الإنسان في التأثير في الظواهر الاجتماعية متواضع جداً . ولكن الحقيقة هي أن تدخل الإنسان — حتى في هذا النطاق الضيق — يمكن أن يكون ذا أهمية عظمى ، بشرط أن يسترشد بنور العلم . ويؤيد التاريخ هذه الآراء . فلم يحدث قط أن رأينا أن تدخل الإنسان يؤثر في الظواهر الاجتماعية إلا من حيث قوتها أو سرعتها . ويصدق هذا القانون بصورة مطردة في حالات التطور التي نعرفها أكثر من غيرها ، أى في الظواهر الاجتماعية التي تشمل تاريخ العلوم ، والفنون ، والعادات ، والنظم . فعلم الفلك مثلاً ، قد توقف عند نقطة معينة لدى علماء الإسكندرية ؛ لأن أى تقدم لاحق بالنسبة إلى هذا العلم كان يتعارض مع الظروف العامة للمجتمع في ذلك الوقت . وإذا كانت محاولة « منتسكيو » الخاصة بإخضاع الظواهر الاجتماعية لقوانين قد أخفقت فما ذلك إلا لأنه كان من الواجب أن ينشأ علم الحياة قبل علم الاجتماع . وهناك أمثلة أخرى شبيهة لاحصر لها ؛ ولم تظهر قط حالة واحدة تثبت عكس ذلك . وهناك ثلاثة عوامل ثانوية تعدّل سير التقدم في الحدود التي أتينا على ذكرها ، وهذه العوامل هي : الجنس والمناخ والتأثير السياسي للإنسان . ولا نستطيع في الحالة الراهنة للعلم أن نرتب هذه العوامل بحسب أهميتها . وقد غلا « منتسكيو » في بيان أهمية تأثير المناخ ، وغلا غيره في بيان أهمية تأثير الجنس^(٢) . وهذه

(1) Cours, IV, 314—20 .

(2) Pol. Pos., II, P. 450.

العناصر التي تؤثر في التطور الاجتماعي لم تدرس حتى الآن وفقاً للمنهج الوضعي . ولم يكن من المستطاع فهم الدور الذي يلعبه كل منها على حقيقته ، حتى الوقت الذي تكون فيه علم الاجتماع انحصاراً بالتطور . وكان الجميع يجهلون أن القانون الأساسي للتطور ، أي قانون الحالات الثلاث ، مستقل تمام الاستقلال عن هذه العوامل الثانوية ؛ في حين أن هذه العوامل لا تستطيع أن تقوم بتأثيرها إلا وفقاً لهذا القانون ، ولا تستطيع أن تعطله بتاتا . وقد كان من الواجب أن نعرف أولاً النموذج الطبيعي للتطور ، لكي نصل إلى فهم التغيرات التي تحدث بتأثير هذه العوامل . لأن الإقدام على دراسة تأثير المناخ والأجناس قبل معرفة القوانين العامة لعلم الاجتماع الديناميكي يكاد يكون مسلكاً مشابهاً لمسلك من يزعم القدرة على دراسة الحالات المرضية (الباثولوجية) قبل نشأة علم وظائف الأعضاء .

أما عن التأثير السياسي للإنسان فقد وجب أن يكون هو الآخر عرضة للفهم الخاطئ . فلقد أنكر بعضهم نجاح هذا التأثير ، وغلا بعضهم في أهميته ، وذلك لأنه كان يعوزهم فهم الظواهر الاجتماعية طبقاً للمنهج الوضعي . فعند ما كان هذا التأثير يسير في الاتجاه الطبيعي للتقدم كان يبدو بطبيعة الحال أنه السبب الرئيسي للنتائج التي سيحققها التطور الاجتماعي على كل حال . ولم يكن من المستطاع تجنب هذه الفكرة الوهمية ؛ لأن القوى الاجتماعية تتمثل دائماً في بعض أفراد المجتمع الذين يدفعونه إلى الأمام . على أننا قد نشاهد عكس هذه الظاهرة : فكم من مرة لم تصب فيها أقوى الحركات السياسية وأعنفها إلا نجاحاً مؤقتاً لم يلبث أن زال تأثيره ؛ لأن التطور العام للمجتمع كان ، في هذه الحال ، سائراً في اتجاه مضاد !

وطالما استمر العصر اللاهوتي أو الميتافيزيقي فإن الإنسان لا يتردد في أن يدعى لنفسه القدرة على التأثير في الظواهر الطبيعية تأثيراً لا حده . ولكنه يدرك ، عندما يصل إلى العصر الوضعي ، أنه لا يمكن تعديل الظواهر إلا داخل حدود معينة ، وأن هذه الحدود تعينها القوانين الخاصة بهذه الظواهر ، وأنه لا يستطيع الطموح إلا إلى نتائج نسبية . وعلى ذلك فتأسس علم الاجتماع

الوضعي يقلب الفكرة الشائعة عن الفن السياسي رأساً على عقب . ولكن إذا كان هذا الفن يحد من طموحه ويخفف من غلوائه بتأثير علم الاجتماع ، فإنه يصبح مع ذلك أكثر نجاحاً وأعظم تأثيراً . ولكي نقتنع بذلك ما علينا إلا أن نقارن بين ما يقوم به الطب أو الجراحة اليوم لخير المرضى ، وبين ما كانا يستطيعان عمله قبل أن تصبح الكيمياء وعلم الحياة من العلوم الوضعية !

ولكن قد يعترض بعضهم بقوله : إذا سلمنا بأن الإنسان يستطيع التأثير في الغواهر الاجتماعية فما السبب الذي يدفعه إلى التدخل فيها إذا كان التقدم سيحدث من تلقاء نفسه ؟ ولماذا لا يترك التطور الطبيعي يسير في طريقه ما دام سيفضي حتماً إلى هذا التقدم ؟

إن هذا الاعتراض يخلط من جديد بين نوعين من التقدم : يدل أحدهما على تتابع سلسلة من الحالات تسير وفق قانون ، ويعبر الآخر عن التحسن الذي لاحد له . وربما استطعنا أن نزيل هذا اللبس إذا قارنا ، في هذه النقطة أيضاً ، بين المجتمع وبين الكائنات الحية . فهذه الكائنات تنمو وتتطور بطبيعة الحال وفق قوانين ثابتة . ومع ذلك فإن « كونت » يرى في هذا النمو عيوباً كثيرة ؛ وما علينا إلا أن ننظر إلى الجسم البشري وحده لنقتنع بأن تدخل الطبيب أو الجراح قد يكون ذا فائدة كبيرة ؛ بل قد يكون ضرورياً أحياناً . فإذا كان بعضهم يعيب على النظرية الاجتماعية في التقدم أنها تفضي إلى مبدأ التفاؤل فما ذلك إلا لأنه يأخذ « فكرتنا العلمية عن النظام الاجتماعي المحدد بقوانين على أنها تمجيد منظم لكل نظام موجود بالفعل ^(١) » . ومع ذلك فهناك فارق شاسع بين الفكرتين . فقد يكون النظام التلقائي بعيداً كل البعد عن حد الكمال .

وهنا تستعوض الفلسفة الوضعية — كما هو شأنها في أي موطن آخر — بالمبدأ العلمي المسمى بمبدأ شروط الوجود عن المبدأ الميتافيزيقي القائل بالأسباب الغائية . فهي تعترف بوجود نظام ضروري ينشأ تلقائياً وفق قوانين طبيعية ؛ ولكنها تلاحظ أن هذا النظام يحتوي على عيوب كثيرة وخطيرة ، يمكن تعديلها

إلى حد معين بتأثير تدخل الإنسان . وكلما زادت تعقيد الظواهر تعددت أوجه النقص فيها وازداد خطرها . فالظواهر الحيوية تزيد فيها أوجه النقص عن ظواهر الطبيعة غير العضوية . ونظراً لأن درجة التعقيد والتركيب تبلغ أقصاها في الظواهر الاجتماعية فلا بد أن تكون أكثر الظواهر « اضطراباً » . وقصارى القول إنه إذا كانت فكرة القانون الطبيعي تتضمن نظاماً معيناً فمن الواجب إكمال الفكرة الخاصة بهذا النظام « بأن نلاحظ في نفس الوقت أن هذا النظام ناقص بالضرورة » . وإذن لا تتعارض نظرية التقدم مع تقرير وجود النقص في المجتمع ، ولا مع وجوب بذل الجهد لمعالجة هذا النقص . فالكائن الاجتماعي ، وهو أكثر الكائنات تركيباً ، هو كذلك أكثرها عرضة للأمراض والأزمات . وهكذا كان « كونت » يتوقع أن تنشب في المستقبل القريب اضطرابات داخلية جسيمة في مجتمعنا ، نتيجة لما حل بذلك المجتمع من الفوضى العقلية والخلقية ^(١) . فكل نظام يبدو اليوم في مظهر الثبات مآله إلى الزوال ، وكل الظواهر التي لم تستقر بعد ، أى كل الظواهر التي تتمتع بالحياة والحركة ، لا تنتظم بدون أنواع من الصدام العنيف . ويمكن أن نفكر في العلاقات بين أصحاب الأعمال وبين العمال .

وتنشب في حياة البشرية ثورات لا يستطيع أحد أن يمنع وقوعها : فهي شر لا بد منه ؛ ويفسر « كونت » وقوعها عن طريق تعليل نفسي اتخذ . ذلك أن عقلنا على درجة كبيرة من الضعف وحياتنا قصيرة جداً ، بحيث لا نستطيع أن نكون لأنفسنا أبداً فكرة وضعية عن نظام اجتماعي يخالف النظام الذي ولدنا فيه وتربينا في أحضانه . ومن هذا النظام نستخلص ، إن طوعاً وإن كرهاً ، عناصر آرائنا السياسية والاجتماعية . ولا يستطيع الذين يحلمون بحياة اجتماعية مثالية أن يتخلصوا من هذه الضرورة . فأحلامهم ومثلهم العليا تعكس في الحقيقة دائماً : إما الماضي وإما حالة اجتماعية معاصرة . ولكي يظهر نظام سياسي جديد ، ولكي يجد على الأخص منفذاً إلى العقول ، فلا بد من أن يكون هدم النظام السابق قد قطع مرحلة كبيرة . وقبل ذلك « لا يستطيع العقول ، ولو كانت أوسع ما تكون أفقاً

أن تلمح الطبيعة الميزة للنظام الجديد الذى تحجبه عن الأنظار مظاهر النظام القديم .^(١) « وفى ذلك ما يفسر لنا العمليات الطويلة الشاقة التى يستدعيها هدم النظم العتيقة ، والصعوبات الكبرى التى تكتنف محاولة ظهور النظم الجديدة إلى الوجود ، والأوقات العصيبة التى يمر بها المجتمع فى فترة الانتقال ، وغالباً ما تكون مليئة بالاضطرابات والحروب والثورات .

ويتصل بهذا السبب نفسه ما نستطيع أن نطلق عليه اسم « الرواسب الاجتماعية »^(٢) . فالنظم وأنواع السلطة ، وكذلك المبادئ ، تنزع إلى البقاء والاستمرار إلى ما بعد حدود الوظيفة التى حددها لها التطور العام للعقل البشرى .^(٣) وحينئذ تنشأ ضروب من النزاع لا قدرة لأحد على منعها : والسعيد من استطاع أن يخفف حدتها أو يقصّر أمدها ! ولا نصل إلى فض ذلك النزاع إلا بفعل الزمن ، حين تفقد الآراء العتيقة المهزومة سيطرتها على العقول . ولا تنتهى المعركة أبداً إلا حين لا يبقى هناك محاربون .^(٤)

ولكن كل ذلك لا يحول مطلقاً دون إمكان تدخل الإنسان وتأثيره فى الظواهر إما بطريق النفع أو بطريق الضرر . وفهم الشيء لا يعنى بالضرورة تبريره . حقاً إن النظرة التاريخية العامة قد تدعونا إلى التسامح ؛ لأنها ترى التضامن الوثيق بين جميع العناصر الاجتماعية التى يحتوى عليها عصر معين . فتبدو المسئوليات الموزعة أو الشائنة — إذا صح هذا التعبير — أقل خطراً فى نظر كل فرد على حدة . ومع هذا تتيح لنا تلك الفلسفة أن نمدح الماضى أو أن نستهجنه ، وأن نتدخل تدخلاً فعالاً فى تعديل الظواهر الاجتماعية الراهنة .

ولكن لن يفضى هذا التدخل إلى النتائج التى نأملها إلا إذا كان يعتمد على العلم الاجتماعى . فالسياسة الوضعية لا تهدف إلى توجيه النوع الإنسانى صوب غاية

(1) Cours , IV, 30 - 1 ; II, 241 - 2 .

(2) Les phénomènes de survivance .

(3) Cours , IV, 266 .

(٤) يقتبس المؤلف هنا بيتاً من شعر كورنى « Corneille » الشاعر التراجيدى الفرنسى

فى القرن السابع عشر ؛ وهو بيت من رواية « السيد » Le cid :

Et le combat a cessé faute de combattants .

(المترجم)

يختارها على أساس من التعسف ؛ بل نحن نعلم أن الإنسانية تحركها بواعث خاصة بها « وطبقاً لقانون ضرورى كقانون الجاذبية ، وإن كان أكثر قابلية للتعديل من هذا القانون^(١) . » فالذى يهم الفلسفة هو أن تعمل على تيسير تطور الإنسانية بأن تضيء السبيل أمامها . وهناك فارق كبير جداً بين الخضوع للقانون دون فهمه وبين طاعته مع معرفة السبب فى طاعته . إن الإنسان يستطيع دائماً أن يخفف وطأة الأزمات ، وأن يعجل بانتهائها بمجرد أن يقف على أسبابها وأن يجد لها مخرجاً . ولن يطمح المرء مطلقاً إلى السيطرة على الظواهر ؛ بل سيكتفى بتعديل نموها التلقائى « وذلك يقتضى منه أن يكون على علم بقوانينها^(٢) . »

كذلك يجب أن نعلم كيف نعرف بأن هناك ظواهر عديدة جداً ليس لنا عليها سلطان ما . ومع ذلك فليست هذه الظواهر أقل أهمية من بقية الظواهر الاجتماعية الأخرى . ذلك أننا نعجز عن معرفة شروط وجودها . ففترة الحياة الإنسانية مثلاً ليست ملائمة للتطور الاجتماعى بقدر ما نتصور^(٣) . بل نرى ، على عكس ذلك ، أن قصر الحياة يحول دون التقدم الاجتماعى ، وذلك إلى جانب النقص الملحوظ فى تركيبنا العضوى . فكلم من العقول الجبارة طواها الموت قبل أن يأتى نضجها التام ثمراته ؛ وكلم من الآمال الكبار كنا نستطيع أن نعقدها على هذه المبقرات لو استطاعت الاحتفاظ التام بجميع قواها وملكات طيلة ثلاثة قرون أو أربعة !

فالنظرية الوضعية عن التقدم لا تقودنا إذن إلى مذهب التفاؤل ولا إلى مذهب الرضا بالواقع . وإذا نحن غضضنا النظر عن تدخل الإنسان وجدنا أن الحالة الاجتماعية التى تتطور حسب قوانينها الخاصة لها نواحيها الطيبة ونواحيها الرديئة فى كل عصر ، وأنها لا يمكن أن تكون على غير ما هى عليه « وذلك تبعاً للظروف العامة للمجتمع^(٤) . » وقد تروق هذه الصيغة فى أعين كثير من المتشائمين . ولكنها النتيجة الطبيعية التى تستنبط من مبدأ شروط الوجود .

(1) Pol. pos., IV, Appendice. P. 95.

(2) Cours, IV, 326.

(3) Cours, IV, 510—12.

(4) Cours, IV, 310—11.

ومع هذا فليس هناك ، في الحقيقة ، مجال للتفاؤل أو التشاؤم إذا نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر ذلك البدأ ، أى من وجهة نظر الفلسفة الوضعية والنسبية . والميتافيزيقا وحدها هي التي تضع نصب عينيها إصدار حكم مطلق على مجموعة الحقيقة الاجتماعية . أما المذهب الوضعي فلا يبحث ، في هذا المجال أو في غيره ، إلا عن القوانين التي تخضع لها الظواهر في استقرارها وتطورها . حقاً إن هذا المذهب يجد أن التطور يُضحي في الواقع بنوع من التحسن في الحياة الاجتماعية . ولكن هذا التحسن بطيء وشاق جداً ، ويتخلله عدد كبير من الأزمات ، ويعوق سيره كثير من ضروب الصراع ، إلى درجة أن الإنسانية إذا كانت تتوق إلى الحياة في ظروف أفضل وجب عليها أن تعتمد على جهودها الخاصة لكي تحقق تقدماً أكثر سرعة .

الفصل الخامس

فلسفة التاريخ

إذا كانت « الديناميكا » الاجتماعية علماً ، وإذا كان قانون الحالات الثلاث الذى كشفه « كونت » قانونها الأساسى ، فإن هذا القانون (والقوانين الأخرى التى تنفرع منه) يجب أن تهدف إلى تفسير المراحل المتعاقبة التى صرت بها الإنسانية منذ فجر الحضارة الأولى حتى انتهت إلى الحالة الراهنة لأكثر الشعوب تحضراً . ويجب أن تضيف هذه القوانين « نوعاً من الوحدة والاتصال على هذا النظر الهائل الذى نرى فيه عادة كثيراً من الاضطراب وعدم الاتساق ⁽¹⁾ . » وهكذا نرى أن علم الاجتماع تقابله فى الكفة الأخرى فلسفة التاريخ . فهو يجد فيها التعبير الحسى عن نظرياته ، والتحقيق العملى لقوانينه . وإذا كان علم الاجتماع لا يستطيع التكهن بالظواهر الاجتماعية المستقبلية — لأن التعقيد الشديد لهذه الظواهر يجعل هذا التكهن مستحيلاً على وجه التقريب — فإنه يسمح فى الأقل بنوع من « التنسيق العقلى » لمجموعة ظواهر الماضى .

وقد أقام « كونت » دعائم نظريته فى فلسفة التاريخ على مبدأين : والمبدأ الأول منهما مشترك بينه وبين كثير ممن حاولوا قبله أن يعرضوا تطور الإنسانية منذ مراحلها الأولى ، وخصوصاً قبل أن يحرز علم الإنسان (الانثروبولوجيا) ما أحرزه من تقدم فى المدة الأخيرة . فنجد أن « كونت » « يكون فكرة خيالية » عن الإنسان البدائى وعن المجتمع الذى كان يعيش فيه . أما المبدأ الثانى فينحصر فى أن « كونت » ، بدلاً من أن ينظر إلى تاريخ الإنسانية بأكمله ، قد قصر النظر « على أكل أنواع هذا التطور وأكثرها تحقيقاً لصفاته » ، أى على تطور الجنس الأبيض وحده . ثم اكتفى فى تطور هذا الجنس بتطور شعوب

(1) Cours, VI, 457.

أوروبا الغربية فقط^(١). وهكذا نرى أنه اقتصر تقريباً على العصور التي عالجها « بوسويه »^(٢) في كتابه المسمى : « مقال عن التاريخ العالمى ». وهو يمكن لهذا الكتاب تقديراً عظيماً . ولا يضم ما كتبه « كونت » عن فلسفة التاريخ إلا شيئاً عن الحضارة المصرية التي لم يُعرف عنها إلا القليل في زمنه ، ثم عن الإغريق والرومان . ثم عرض أخيراً لتطور بعض الشعوب اللاتينية والجرمانية في أوروبا بعد سقوط الأمبراطورية الرومانية .

ونستطيع أن نفهم لماذا ضيق « بوسويه » نطاق التاريخ العالمى فجعله قاصراً على جزء صغير من الإنسانية ، وهو ذلك الجزء الذى اجتمع حول شواطئ البحر الأبيض المتوسط . فقد اضطرته إلى ذلك الفكرة الرئيسية التى هيمنت على كتابه ، والتى جعلت ظهور المسيحية العقدة الرئيسية التى تتجمع حولها حوادث القصة الإنسانية : وقد عالج « بوسويه » التاريخ بحيث جعل كل ما يسبق المسيحية يفضى إليها ، وكل ما يأتى بعدها نتيجة لها . ولكن هل كان يحق « لكونت » ، كما حق « لبوسويه » ، أن يقتطع من التاريخ العالمى الحضارات الكبرى فى الشرق الأقصى ، وحضارات أفريقيا بأكملها تقريباً ، وحضارات العالم الجديد بأسره ؟ فإذا لم يكن هناك — حسب رأيه — شعب مختار ، ولا « اتجاه توحى به العناية » ألم يكن من الواجب عليه أن ينظر إلى تطور الإنسانية بأكملها ؟ فليس من حقه أن يعزل من الإنسانية جزءاً بطريقة تعسفية ، وأن يهمل الباقي . وتصرفه فى ذلك أبعد ما يكون عما كان ينبغى له ؛ لأنه أراد أن ينظر إلى النوع الإنسانى فى مجموعه كفرد واحد ، ولأن هذه الفكرة التى يدين بها « لكوندرسيه » قد أصبحت لديه أحد مبادئ العلم الاجتماعى .

ولكن « كونت » قد اعتقد أن تعريفه لعلم الاجتماع يبرر هذا المبدأ ، كما كان مشروع « بوسويه » يجد ما يبرره فى مذهبه اللاهوتى . فعلم الاجتماع يتألف من قوانين لا من وقائع ، وشأنه فى ذلك شأن العلوم الوضعية الأخرى . والمعرفة الصرفة للظواهر لا تكون غاية فى ذاتها إلا لمن تخصصوا لتقصي نواحي هذه

(1) Cours , V, 4 - 5 .

(2) Bossuet « Discours sur L' histoire universelle » .

المعرفة . أما العلم فلا يبحث عن هذه المعرفة إلا بالقدر الذى تكون فيه ضرورة لتحديد القوانين . ومن ثم فإذا كان تطور المجتمع الإنسانى قد استمر فى آن واحد فى جهات متفرقة على سطح الأرض ، وإذا كان هذا التطور — حسبما يفترضه « كونت » — يتحقق فى كل مكان طبقاً لقوانين ثابتة ، وإذا كان المناخ أو الجنس لا يستطيعان تعديل هذا التطور إلا فى حدود ضيقة جداً ، فإن عالم الاجتماع ليس مجبراً على دراسة كل المجتمعات التى وجدت فى الماضى والحاضر . وهو لا يقوم بهذه الدراسة إلا حين يحتاج إلى استخدام منهج المقارنة ، وبقدر ما يحكم بجدوى هذا المنهج ، مع اتخاذ الاحتياطات الضرورية التى يستوجبها استخدامه .

وانا أن تساءل فى المقام الثانى عن التطور الذى يختاره « كونت » بالأحرى من بين ضروب التطور التاريخية ، التى ظل بعضها مستقلاً عن بعض حتى الآن ، لى يتخذ سبيلاً إلى التحقق من صدق علم الديناميكا الاجتماعى المجرى ؟ من البديهي أنه سوف يختار أكل أنواع التطور وأكثرها تحقيقاً لصفاته الذاتية ؛ وذلك لأنه لن يعانى هنا مشقة كبرى فى استخلاص القوانين من ذلك التعقيد الشديد الذى تنطوى عليه الظواهر . ألم نر أن فكرة التقدم ، التى ما كان يستطيع علم الاجتماع أن ينشأ دونها ، لم توضع فى صيغتها النهائية إلا منذ الثورة الفرنسية ؟ وحينئذ ظن « كونت » أن له الحق فى « أن يقصر دراسته لفلسفة التاريخ على فحص مجموعة متجانسة متصلة من الظواهر ، على أن تتصف هذه المجموعة بصفة العموم . » فى كل لحظة من لحظات التاريخ تتمثل الإنسانية بأسرها فى الشعب الذى يحقق أكبر قدر من التطور ؛ لأن مصير الإنسانية هو أن تمر ، إن عاجلاً أو آجلاً ، بالمرحلة التى عبرها ذلك الشعب قبلها . ومن هنا نشأت الفكرة التى نجد لها لدى « هيجل » و « رنيان » عن وجود « رسالة » لبعض الأجناس أو الشعوب ، وهى رسالة مؤقتة تمنح هذه الشعوب قوتها ، وتجعل الحق فى جانبها طالما كتب لها البقاء ؛ ولكن كثيراً ما تستمر هذه الشعوب بعد أن تنتهى رسالتها .

١ — [الوحدة غاية للإنسانية]

تتخذ فلسفة التاريخ الوضعية مبدأ موجهاً يقوم على فكرة الوحدة . فهي تنظر إلى النوع الإنساني على أنه وحدة اجتماعية هائلة ، وذلك بالاعتماد على مبدأ يسبق بجرأة غريبة مستقبلاً لا سبيل إلى الجزم به . وبالمثل فإنها تتصور تطور الإنسانية على أنه يؤدي في النهاية إلى الوحدة الخلقية والدينية لجميع الناس . إذ تنتقل الإنسانية من الديانة التلقائية التي بدأت بها إلى الديانة القائمة على البرهان التي تستقر عليها نهائياً . أما ما بين العقيدتين فيدخل في مجال التاريخ . وليست الحالات المتتابعة التي مرت بها الإنسانية في تطورها متجانسة ؛ فقد اختلط فيها التفكير اللاهوتي بالتفكير الوضعي بدرجات متفاوتة . ويصطدم كل من التفكيرين بالآخر . ولذلك فإن هذه الحالات تنطوي في ذاتها على المبدأ الذي يؤدي إلى القضاء عليها . فكل حالة تهيئ سبيل الظهور لتاليها ، حتى نصل إلى الحالة النهائية التي يسيطر عليها التفكير الوضعي وحده .

وهذه الفكرة الجدلية الخاصة عن سير التاريخ تحركها الحاجة المنطقية إلى الوحدة . وهذه الحاجة هي التي حددت نقطة البدء . وذلك لأن الوحدة الدينية البدائية لم تكن قط كاملة . وهناك بعض آثار للتفكير الوضعي حتى في تلك الفترة التي كانت العقيدة الخرافية تسود فيها دون منازع . ولما كانت الطبيعة البشرية ثابتة فإن النواة التي أدت بها إلى حالتها النهائية كانت كامنة من قبل في حالتها البدائية . وكان من الأكيد حينئذ أن تخرج الإنسانية من هذه الحالة ، وأن تتطور حتى تجدد الوحدة في الديانة النهائية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا لم ينظر « كونت » إلى قانون تتابع الأشكال الدينية نظرتة إلى قانون التطور الأسمى ، والمبدأ الذي تقوم عليه فلسفة التاريخ ؟ ولماذا اعتقد أنه عثر ، من باب أولى ، على هذا المبدأ في قانون تطور الفلسفات ؟ ذلك لأن تطور الأشكال الدينية يتوقف — في نظره — على التطور العقلي ؛ بل يخضع له . ومعنى ذلك أن التقدم في معرفة قوانين الطبيعة يؤدي ، إن عاجلاً أو آجلاً ، إلى ثورة دينية . ومن جهة أخرى لو أن فلسفة التاريخ قد اختارت تعاقب الأشكال

الدينية محوراً أساسياً لها لما استطاعت أن تدرس إلا عملية انحلال العقائد التي أوصلتنا حتى الآن من العصر الذي كان كل تفكير فيه دينياً (وهو العصر الخرافى) إلى العصر الذى يبدو فيه أن كل تفكير قد خلا من الدين (وهو عصر مذهب الألوهية لدى الفلاسفة) . ولو كان الأمر كذلك لما استطاعت أن تبين ، فى الوقت نفسه ، العملية المضادة التى كانت تصاحب التفكير الوضعى الذى لم يؤد فحسب إلى هذا الانحلال التدريجى للعقائد ؛ بل هياً أيضاً الجو لظهور عناصر إيمان جديد . وما كانت هذه الفلسفة تستطيع أن تظهرنا على الطريقة التى استطاع بها هذا التفكير ، بمساعدة العلم ، أن يضع بالتدريج مبدأ لفهم الطبيعة ، بحيث يصبح مبدأ عاماً حين يصطبغ بالصبغة الاجتماعية ، ويصبح كذلك قاعدة لديانة نهائية . لكل هذه الأسباب نجد أن « كونت » بالرغم من اعتباره الدين العنصر الأساسى للحياة الإنسانية ، فردية كانت أم اجتماعية ، قد رأى من الواجب أن يتخذ تطور العقل ، أى تطور العلوم والفلسفات ، « نبراساً » يسير على هديه فى فلسفة التاريخ .

٢ — [دفاع « كونت » عن العصور الوسطى]

ليس من هدف هذا الكتاب أن يعطى لمحة ، ولو مختصرة ، عن فلسفة التاريخ التى فصلها « كونت » أولاً فى « دروس الفلسفة الوضعية » ثم فى المجلد الثالث من « السياسة الوضعية » . كما أنه ليس فى نيتنا أن نقتطف بعض ما تعج به هذه الفلسفة من الآراء التفصيلية التى تدل على عبقرية وعمق . ويكفينا أن نبين كيف استطاع « كونت » أن يحقق صدق قوانين التطور الاجتماعى عن طريق تلك الفلسفة ، وكيف تنتهى الحالات الشاذة بحسب الظاهر بأن تجد لها تفسيراً داخل نطاق هذه القوانين .

لقد ظهرت عبادة النجوم بعد الديانة الوثنية بمعنى الكلمة ، ثم جاءت مرحلة تعدد الآلهة التى ابتدأت بروح التزمت (كما كانت هى الحال فى نظام الطوائف فى مصر) ، ثم اصطبغت بالصبغة العقلية (فى اليونان) والاجتماعية (فى الإمبراطورية الرومانية) . وبقيام الدين المسيحى حل التوحيد محل تعدد الآلهة . ولكن ألا

تصطدم نظرية التقدم بعد ذلك مباشرة بعقبة يصعب التغلب عليها ؟ إذ كيف تفسر هذه النظرية مرحلة المصور الوسطي ، أى هذه القرون الطويلة المتتالية التى صورها « فولتير » والفلاسفة بأنها مليئة بالظلام والخرافات والجهالة ، وبأنها كانت حقبة ينجل منها التاريخ ؟ وكيف يمكن التوفيق بين هذا « النكوص » المحزن وبين « استمرار » التقدم الذى يؤكد علم الاجتماع التطورى ؟

إن جواب « كونت » على هذه المسألة يتشكل بصورتين :

فأولاً لم يكن النكوص شاملاً بحال ما . ففى الوقت الذى كانت العصور الوسطى فى أشد ظلامها فى أوروبا كانت الحضارة العربية تجتاز ألمع عصورها . فاجتازت معظم العلوم فى هذا العصر النقطة القصوى التى كانت قد بلغتها عند القدماء . وإذن لم ينقطع استمرار التطور . ويكفى أن ندرك ، وفقاً للمبدأ البديهي الذى وضعه « كونت » فى أول علم « الاجتماع التطورى » ، أن العرب كانوا فى ذلك العصر جزء الإنسانية الذى حقق أكبر قسط من التطور العقلى ، وأنهم كانوا يمثلون باقى الإنسانية ، تبعاً لذلك .

هذا إلى أن رأى السائد عن المصور الوسطى كان رأياً خاطئاً . فلم يعرف فلاسفة القرن الثامن عشر هذه الحقبة معرفة جيدة ، ولم ينظروا إليها إلا من خلال أحكامهم التعسفية ، أو بالأحرى لم يكلفوا أنفسهم مشقة النظر إليها . ومع ذلك فالحركة الروحية بأكملها التى ظهرت فى المصور الحديثة ترجع فى نظر « كونت » إلى هذه « الأزمنة الخالدة » التى وصفها النقاد الميتافيزيقيون بغير حق بأنها مظلمة ، وكان المذهب البروتستانتي أول دعاة هذا النقد^(١) .

ويجب أن نذكر فى المقام الأول أن النظام الإقطاعى ، باعتبار أنه نظام زمنى ، كان نتيجة طبيعية للحالة التى كان عليها العالم الرومانى — وتلك حقيقة ذات أهمية كبرى فى الفلسفة التاريخية^(٢) . وكان لابد لهذا النظام من أن ينشأ على أى حال ، ولو لم تقع غزوات المتبربرين . أما عن الظواهر الأخرى التى صاحبت نشأة النظام الإقطاعى فإنها قد تولدت هى الأخرى ، « كنتيجة طبيعية » لبدأ التضامن

(1) Cours V, 360 - 1 ; VI, 50 .

(2) Cours, V, 318 .

الذى يعد أساساً لعلم الاجتماع الخاص بالاستقرار . ولا شك في أننا نسيء فهم هذه الظواهر إذا اعتبرناها توقفاً عن « التقدم » .

وقد يعترض بعضهم بأن القدماء كانوا أكثر تفوقاً من المصور الوسطى ، وبخاصة في مجال الفنون الجميلة . ولكن « كونت » لا يعترف بهذا التفوق إلا في الفنون الخاصة بالتصوير ، وعلى الأخص في النحت^(١) . وهذا التفوق راجع ، في رأيه ، إلى بعض الصفات التي تميزت بها التقاليد اليونانية ، والتي جعلت القدماء لا يمكن مجاراتهم في فن التعبير عن جمال الجسم الإنساني . وفيما عدا ذلك ، فإن التربية الجمالية للإنسانية قد « تقدمت » في خلال المصور الوسطى . فقد حقق فن العمارة أعاجيب لم يكن للقدماء أى فكرة عنها . وكان « دانتي » شاعراً فريداً في نوعه . واستقت الموسيقى الحديثة أصولها من ترانيم المصور الوسطى . وأخيراً فقد امتاز الفن في المصور الوسطى بصفتين لم تتحققا في فن المجتمعات الأرستقراطية القديمة ، أو لم تتحققا فيه بنفس الدرجة في الأقل : فقد كان هذا الفن تلقائياً ، أى منسجماً انسجماً طبيعياً مع مجموعة الظروف المحيطة به ؛ كما أنه كان تبعاً لذلك فنا شعبياً . فاستطاع أن يعبر للشعب عن الخصائص الذاتية لروح الشعب ، وذلك بطريقة تبعث على الإعجاب .

وحيث إذا كان حقاً أن « النهضة الأساسية للفنون الجميلة قد تمت تحت تأثير عقيدة تعدد الآلهة » فإن ذلك لم يمنع من استمرار النمو في ملكاتنا الجمالية ، ولا يطمئن في صحة قانون التطور . حقاً إن هذه الملكات لم تجد في المصور الوسطى من الظروف المواتية لنموها ومن الحوافز المباشرة القوية مثلما كانت تجده في المصور القديمة . ولكن ذلك لا ينهض دليلاً « على عدم نشاطها الداخلي ، ولا يدحض القيمة الخاصة لما أنتجته من أعمال فنية » ؛ بل لقد أصبحت المبقرية الفنية أوسع مدى ، وأكثر تنوعاً وكثلاً مما كان يمكن أن تكون عليه لدى القدماء^(٢) . وعلى هذا الأساس يكون عصر النهضة قد أساء إلى الفنون الجميلة أكثر مما أحسن إليها ؛ لأن الإعجاب الذي أثاره في النفوس اقتصر ؛ بل خضع خضوعاً تاماً لروائع الفن

(1) Cours, V, 124 - 7 .

(2) Cours, VI, 148.

القديم التي ارتبطت بنظام اجتماعي قد مضى زمنه . « وبهذا المعنى أيضاً يكون تقدير المدرسة الرومانتيكية المعاصرة — كما يقول « كونت » — لفنون العصور الوسطى لا غبار عليه إلا من ناحية المبالغة التاريخية ؛ أما مازهدت إليه من مذاهب في رد الاتهامات التي وجهت إلى تلك العصور فقائم على أسس سطيمة ^(١) . »

وبالمثل ، جانب بعضهم العدالة فيما يتصل بالنشاط العقلي للعصور الوسطى . ومن الأكيد أن الفلسفة الوضعية لا تهتم بالتشيع للمقائد اللاهوتية أو للآراء الميتافيزيقية . ولكن كما أننا نميز في علم الطبيعة بين التغيرات المادية التي تدركها حواسنا وبين حركات الجزيئات التي لا تدركها هذه الحواس ؛ كذلك يحدث في بعض الأوقات أن ينتج الذكاء الإنساني أعمالاً خارجية تشهد بنشاطه . ويحدث في أوقات أخرى أن يظل عمله داخلياً ، دون أن يقلل ذلك من نشاطه ، أي أن هناك فترات إعداد يعمل فيها النشاط العقلي في خفاء وسكون . وقد كان الجزء الأول من العصور الوسطى إحدى هذه الفترات . فكان العقل الإنساني فيه أبعد ما يكون عن الخمول والدعة ؛ بل إنه أنجز ، على العكس ، عملاً بالغ الأهمية . فقد خلق اللغات الحديثة التي تعد الأداة الضرورية لما حققه الفكر بعد ذلك من تقدم .

ويجب أن نكون عدولاً أيضاً في الحكم على ظاهرتين عظيمتين من نتاج الفكر الإنساني في العصور الوسطى (وهما فن الحرافة وفن استطلاع النجوم) . فقد ساهما زمناً طويلاً في تقدم العقل الإنساني . وحين جاء العلماء المحدثون بعد قارئ النجوم ومشعوذي الكيمياء لم يجدوا « أن طريق العلم كان ممهداً فحسب بفضل مثابة هؤلاء الطلائع ذوى الجرأة » ^(٢) ؛ بل تلقوا عنهم المبدأ الضروري الذي يتضمن القول بثبات القوانين الطبيعية . وقد كان فن استطلاع النجوم يتجه إلى الإيحاء بفكرة سامية عن الحكمة الإنسانية . كما أعاد فن الكيمياء للإنسان ثقته بقوته بعد أن ضعفتها المقائد الدينية . وقد ذهب « كونت » عند الكلام عن « روجر بيكون » إلى حد القول بأن معظم العلماء الحاليين الذين

(1) Cours, VI, 156 - 7.

(2) Cours, VI, 248.

يحتقرون العصور الوسطى قد لا يستطيعون أن يكتبوا ؛ بل أن يقرأوا « ما كتبه هذا الراهب العظيم من مؤلفات قيمة » بسبب ما تحتويه من التنوع العظيم في وجهات النظر الخاصة بجميع مراتب الظواهر .^(١)

ويحلو « لشكوت » بعد ذلك أن يفيض في الإعجاب بما يتضمنه النظام الإقطاعي من التزامات متبادلة « وهذا النظام توفيق رائع بين غريزة الاستقلال والرغبة في الإخلاص والتفاني » . كما يتكلم أيضاً بإعجاب عن ظهور الفروسية وعن النهوض بحالة المرأة ، وعن تحرير القرى ، وعن ظهور طبقة الشعب وهم جراً...^(٢) ولما شُغل « كونت » ، كرجال المدرسة الرومانتيكية ، بالدفاع عن العصور الوسطى ضد من هاجموها هجوماً مستمراً اندفع متطرفاً في الاتجاه المضاد ، ولم يعد يرى الجماعات ، وأوبئة الطاعون ، والمحارق ، والحروب التي لا تنتهي . ولم يقنع بأن يبين أن العصور الوسطى كانت فترة تقدم بالرغم من كل شيء ؛ بل أراد أن يجعلها عصراً نموذجياً ، نستطيع أن نعثر فيه « على النقط الجوهرية »^(٣) للبرنامج الذي يجب أن نسمى اليوم إلى تحقيقه .

وليس من العسير أن نكشف عن سر هذا التعلق الذي يظهره « كونت » للعصور الوسطى ؛ إذ أنه لا يمل من الإشادة بالنظام الكاثوليكي في ذلك العصر ، وبالفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية^(٤) ، وأخيراً « بمعجزة السيطرة البابوية » . فلم تعرف العصور القديمة شيئاً من هذا كله . ويكفي ذلك ، في نظره ، لتقرير تفوق العصور الوسطى . وسوف تعمل الفلسفة الوضعية اليوم على إحياء المبدأ الخاص بفصل السلطتين الزمنية والروحية . فتكمل بذلك « البداية الجلية » لمشروع الذي رسمت الكنيسة الكاثوليكية خطوطه الأساسية فيما مضى .

لقد عرّف « هكسلي » المذهب الوضعي بأنه « المذهب الكاثوليكي بدون العقيدة المسيحية » . ونعتقد أن « كونت » ما كان ليثير احتجاجاً قوياً ضد هذا التعريف . فالواقع هو أنه يميز في المذهب الكاثوليكي في العصور الوسطى بين العقيدة والنظم . أما العقيدة فقد حكم عليها بأنها بالية ، ولذلك فإنها في طريقها إلى

(1) Cours, VI, 194. (2) Cours, V, 325.

(3) Pol. pos. , II , 121 - 131. (4) Cours ,V, 306 sq .

الزوال . ولكن النظم كانت أعمالاً فريدة تدل على الحكمة السياسية ، ولم تنقوض أسسها إلا لما كان يلوح من عدم انفصالها عن العقيدة . ولذلك يحسن إعادة بنائها على أسس عقلية تكون أكثر شمولاً وأكثر ثباتاً في الوقت نفسه^(١) . والفلسفة الوضعية هي التي تزودنا بهذه الأسس . فهي تعرف كيف تعيد « الحكم الذي يسيطر على النفوس » وفقاً للنموذج الذي تركته لها الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى .

ولقد تردد كثيراً أن التأثير الاجتماعي للمذهب الكاثوليكي كان راجعاً ، على الأخص ، إلى تعاليمه الخلقية . ولكن « كونت » يعكس هذا الرأي ، فيقول : إن التأثير الخلقى للمذهب الكاثوليكي يرتبط ارتباطاً أساسياً بنظام الكنيسة ، ولا يرتبط بالعقيدة إلا ارتباطاً ثانوياً جداً^(٢) . فبدون التأثير المتواصل لسلطة روحية منظمة لا تستطيع أى فكرة أخلاقية ، مهما كانت درجة سموها ، أن تؤثر تأثيراً قوياً في سلوك الأفراد . وقد أدرك المذهب الكاثوليكي تلك الحقيقة ، فأسس نظاماً للتربية العامة التي يتلقاها العظيم والحقير على قدم المساواة . فاستطاعت الأخلاق بذلك أن « تتمتع بالنفوذ الذي كان لها » . فخفضت المواطن لنظام جدير بالإعجاب وجه اهتمامه إلى اجتثاث عناصر الفساد من جذورها^(٣) .

ونقول في ختام تلك الفكرة إن « الشرف الخالد »^(٤) للمذهب الكاثوليكي ينحصر في أنه أضفى الكمال النهائي على نظرية الكائن الاجتماعي حين أتاح الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية . وهناك أسباب كثيرة عملت على إخفاء تلك الحقيقة : منها الإفراط في إعجاب المحدثين بنظام المدنية القديمة ، وتعلق البروتستانت بالكنيسة البدائية ، وأخيراً ادعاء الفلاسفة لظلام العصور الوسطى واحتقارهم لها . ولكننا نستطيع أن نكون اليوم أعدل حكماً . ولا تكفى الفلسفة الوضعية بأن ترد للنظام الكاثوليكي اعتباره ؛ بل إنها تتولى الدفاع عن هذا النظام لحسابها الخاص . وقد كتب « كونت » لچون ستيوارت مل يقول : « كلما قلبت النظر في هذا الموضوع العظيم تأصل في نفسى ذلك الشعور الذي

(1) Cours ,V, 392 .

(3) Pol. pos ,II, 118 .

(2) Cours ,V, 335 .

(4) Cours ,V, 541 — 5 .

استولى على منذ عشرين سنة ، حين كنت أبحث في السلطة الروحية ، من أنه يجب علينا ، نحن أصحاب المنهج الوضعي المنظم ، أن نعتبر أنفسنا الخلفاء الحقيقيين لفكرى المصور الوسطى العظماء ، ويجب أن نشرع في التنظيم الاجتماعى بادئين من النقطة التى وصل إليها النظام الكاثوليكي^(١) . « ولا شك فى أن الظروف اليوم مختلفة تماماً ، وأنه يجب أن نقيم وزناً لأوجه الاختلاف . أما من جهة اتساع نطاق العمل وامتداده . فإننا نستطيع القول بأن كل علاقة من العلاقات الاجتماعية التى كانت مادة لتشريع رجال الكهنوت من الكاثوليك يقابلها اختصاص مماثل لدى السلطة الروحية فى العصر الحديث^(٢) . وخلاصة القول هى أن « كونت » اقتبس من المذهب الكاثوليكي فى المصور الوسطى كل شيء تقريباً فيما خلا العقيدة ، أى أخذ عنه أسسه ونظامه وطرق العبادة فيه ، ولو استطاع لاستعار منه أيضاً سلك رجال الكهنوت وكاتدرائياته [كنائسه الكبرى] . وعلى ذلك فليست ديانة « كونت » إلا المذهب الكاثوليكي بعد أن طهر من عقائده .

٣ — [الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث]

لقد سجل الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية ، الذى حققه المذهب الكاثوليكي فى المصور الوسطى ، تقدماً حاسماً فى تاريخ البشرية . ولكن ذلك الفصل لم يكن قد استقر بعد فى صورته النهائية ؛ لأنه كان جزءاً من نظام قدر له أن يزول بسبب « التنافر المتبادل » بين العناصر التى احتوى عليها . فقد كان التقدم المتواصل للتفكير الوضعي ، ومقاومة العقيدة اللاهوتية لذلك التقدم ، من الأسباب التى زعزعت النظام الكاثوليكي فى القرن الثالث عشر ثم هدمته . وانتقل المجتمع الأوروبى من فترة « الاستقرار » هذه إلى فترة « حرجة » شغلت عدة قرون ، واستطاعت الفلسفة الوضعية وحدها أن تضع حداً لها . وحقيقة لم يكن التاريخ الحديث ، فى نواحيه السياسية والدينية والعلمية والفنية والاقتصادية إلخ .. إلا سلسلة من الخطوات الضرورية للوصول إلى تلك النتيجة المزدوجة : وهى تفكك

(1) Correspondance de Comte et de J.S. Mill, P. 458 (14 juillet 1845).

(2) Pol. pos. ,IV, Appendice, P. 193.

أواخر نظام العصور الوسطى والتمهيد للعصر الوضعى . وقد كانت هذه الحركة تلقائية فى طورها الأول الذى شغل القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وقد كانت هذه الحركة تلقائية لأنها كانت تجهل الهدف الذى كانت ترمى إليه . أما فى الطور الثانى الذى امتد إلى أواخر القرن الثامن عشر فقد أصبحت عملية الانحلال أشد عمقاً بسبب تأثير الفلسفة التى كانت سلبية صرفة ^(١) .

وكانت العلامات الأولى للانحلال الذى بدأ يظهر ذات طابع اقتصادى . والواقع أن ظواهر النظام الاقتصادى لها أهمية عظمى فى الحياة الاجتماعية بأسرها . ويرى « كونت » أن التطور الاقتصادى يسبق بالضرورة التطور الفنى والتطور العلمى . فعلى عكس حضارة المجتمعات القديمة تتميز حضارتنا بالتطور الاقتصادى أكثر مما تتميز بالنوعين الآخرين من التطور ^(٢) . ولذلك وجب أن يبدأ تنظيم المجتمع المجتمع الحديث بالتطور الاقتصادى . وقد وصف « كونت » تحرير الأرقاء ، وتأسيس المدن المستقلة ، والاتقلاب الصناعى الذى نتج عن ذلك بنفس العبارات التى وصفها بها « أوجستان تييرى » ^(٣) على وجه التقريب (وكان قد عمل مثله تحت لواء « سان سيمون ») . وقد دل هذا الوصف على أن نظاماً اقتصادياً قد انتهى ، وأن نظاماً جديداً قد بدأ يظهر .

وعندما بلغ هذا الانحلال التلقائى نقطة معينة أخذت مذاهب النقد فى الظهور فدفعت به إلى أبعد مدى . ولكن لو رأينا أن هذه المذاهب هى السبب الأصيل فى هذه الحركة الكبرى لكنا ننسب إليها تأثيراً مبالغاً منه ؛ بل قد يكون من المسير استساغته . فلكى تولد المذاهب وتترعرع يجب أن تجد تربة صالحة لنموها . أما رأى المضاد فإنه يغلو « غلوأ يبعد بنا عن حدود الإمكان » فى تقدير ما للذكاء من تأثير سياسى ، وهكذا يدور فى حلقة مفرغة ^(٤) .

ولم يكن مبدأ « النقد الحر » فى بادىء أمره ، أى فى القرن السادس عشر ، إلا نتيجة طبيعية للحالة الاجتماعية الجديدة التى أفضى إليها القرنان السابقان

(1) Cours , V, 413 .

(2) Cours , VI, 23 .

(3) Augustin Thierry.

(4) Cours , V, 414 .

بالتدرج ؛ لأن هذا المبدأ يرتبط بحالة « عدم وجود سلطة » تسيطر على العقول . وقد نتجت هذه الحالة بدورها عن الانحلال التدريجي في النظام العقلي . وهي تستمر طالما لم تشيد السلطة الروحية على أسس جديدة . ذلك بأن الرغبة في الحرية العقلية لا تنمو لدى الأفراد في المجتمع الذي تباشر فيه السلطة الروحية نفوذها على أسس طبيعية ، أى في المجتمع الذي تسيطر فيه هذه السلطة على جميع العقول التي توجد بينها مجموعة من العقائد المشتركة ، أو نقول في الأقل بأن هذه الرغبة لا تتجه إلى مهاجمة المبادئ التي يتفق المجتمع على قبولها . أما إذا ضعفت هذه السلطة أخذ الناس في مناقشة المبادئ ، وزعم كل امرئ لنفسه الحكم على قيمتها . فالأمر يتوقف إذن على مجموعة الظروف الاجتماعية . ونحن لا نستطيع أن نثير تلك النزعة في العقول إذا لم تكن الظروف مواتية كما لا نستطيع القضاء عليها إذا كانت الظروف تواترها . ولا تقوى هذه النزعة إلا في الفترات التي لا يكون فيها « استقرار » . وقد كان جهل الناس بهذا القانون الخاص بالاستقرار الاجتماعي سبباً في اقتراف أخطاء تاريخية كثيرة ، فأخذت العوارض على أنها أسباب ، والنتائج على أنها مبادئ^(١) .

وظهر أول الأشكال العامة لمبدأ النقد الحر في الحركة البروتستانتية . ولكن ظلت هذه الحرية قاصرة في بادئ الأمر على حدود اللاهوت المسيحي التي كانت تضيق أو تتسع بحسب الحالات . واتبه روح النقاش الهدام ، على الخصوص ، إلى هدم نظام التدرج الكاثوليكي البديع — وقد كان المظهر الاجتماعي للمسيحية — وكان ذلك باسم المسيحية نفسها . وهذا التناقض هو أحد صفات التفكير المتيافيزيقي الذي يدأب على إنكار النتائج مدعياً الاحتفاظ بالمبادئ . وقد كان يأمل ، في هذه الحالة بالذات ، أن يصلح المسيحية بهدم الشروط الضرورية لوجودها ، أى بهدم نظامها .

وكما أن « كونت » كان يعجب ، بصفة خاصة ، في المذهب الكاثوليكي

للمصور الوسطى « بالنظام السياسى الذى يتم عن تدبير حكيم » ، لأنه استطاع أن يفصل اختصاصات السلطة الزمنية عن اختصاصات السلطة الروحية ؛ كذلك كان يرى ، على وجه الخصوص ، أن المذهب البروتستانتى هو المبدأ الهدام لذلك النظام الرائع . ويعيب عليه فى كل مناسبة أنه أخضع السلطة الروحية للسلطة الزمنية فى أوروبا كلها . وهذا « الاضطراب الرئيسى » كان أصل الاضطرابات الأخرى التى حدثت فيما بعد . وقد أكد « كونت » الصلة الوثيقة بين روح المذهب البروتستانتى والروح الثورية ، وكان يتفق فى هذا رأى مع زعماء المدرسة التقليدية أى مع « دى ميستر » و « دى بونالد » فى فرنسا و « هالر » فى ألمانيا . فما أن قامت المطالبة بحق النقد حتى اتسع نطاقها ، تحت ضغط ضرورات عقلية واجتماعية لا سبيل إلى قهرها ، فشملت جميع الأفراد وجميع المسائل . وإذن يجب ألا يقتصر اسم المذهب البروتستانتى على الإصلاح الدينى ؛ لأنه ليس أقل انطباقاً على الفلسفة الثورية فى مجموعها . فهذه الفلسفة — ابتداء من مذهب « لوتر » حتى مذهب الألوهية فى القرن الثامن عشر ، « دون أن نستثنى منها مذهب الإلحاد الذى يكون طورها النهائى » — لم تكن إلا « احتجاجاً » وجه أولاً ضد مبادئ النظام الاجتماعى القديم ، وبعد ذلك ضد كل نظام ، فى أى شكل كان^(١) .

وعقيدة النقد الحر فى شكلها « المطلق وغير المحدد » تنصب كل عقل فردى حكماً على جميع المسائل الاجتماعية . وقد أدت هذه العقيدة شيئاً فشيئاً إلى الحرية المطلقة فى الكلام وفى الكتابة ، وإلى السيطرة السياسية للغوغاء التى تخلق أو تقوض النظم بحسب هواها ، وإلى المساواة بين الناس ، وإلى العزلة بين الدول : وبالجملة أوجدت هذه العقيدة — كما قال « هالر » — « نوعاً من المذهب الذرى فى الاجتماع والسياسة » . وغدت هذه النتائج أمراً لا يمكن تجنبه منذ اليوم الذى خول فيه المذهب البروتستانتى لكل فرد الحق فى أن يتخذ لنفسه قراراً نهائياً فى المسائل الدينية ، دون مراعاة لشروط الاختصاص أو السلطة . فكانت هذه الخطوة الأولى حاسمة . ولو فرضنا المستحيل ، وعاد المجتمع الحديث إلى الحال التى وُجد عليها عند ما نجح

(1) Cours, V, 431 - 33 ; 467 — 8 ; 511 - 13 .

المذهب البروتستانتي في تثبيت أقدامه لتتأبعت بالضرورة من جديد نفس الحلقة من النتائج الاجتماعية والسياسية .

ولا يهم ، بعد ذلك ، أن المذهب البروتستانتي قد حارب الروح الثورية ، أو أنه تبرأ من الفلسفة « الفوضوية » ، ولا يهم أيضاً أنه قد قام بمجهودات عديدة لإنشاء سلطة روحية ، أو أنه قد أوجد فرقاً عديدة « كانت كل منها تترحم على سابقتها ، ويأخذها الرعب لظهور لاحقها »^(١) فالمذهب البروتستانتي ، بالرغم من جميع هذه المحاولات ، يظل مذهباً نقدياً صرفاً ، ذا طابع سلبي وهدام . ولذلك فإن الوظيفة التي يقوم بها لا يمكن أن تكون إلا وظيفة مؤقتة . فهو لا يحتوى على أى عنصر يمكن أن يحتفظ به النظام الوضعي ؛ وهو ينتهي بطبيعته إلى مذهب الألوهية لدى الفلاسفة .

وترجع نشأة هذا المذهب الأخير إلى القرن السابع عشر حيث كان من أنصاره « هوبز » في إنجلترا و « سبينوزا » و « بايل » في هولندا . ومنذ ذلك الحين اعترف بحق النقد المطلق من حيث المبدأ ، وإن ظل الناس ، من حيث الواقع ، يرون حصر النقاش الميتافيزيقي داخل الحدود العامة لمذهب التوحيد^(٢) . وفي حقيقة الأمر استمر هؤلاء « في هدم الدين باسم المبدأ الديني . » وبدأوا في إنشاء « نظام لاهوتي يقوم على أسس عقلية » ~~حتى وصلوا في النهاية إلى الديانة الطبيعية التي~~ اعترف بها القرن الثامن عشر .

على أن « كونت » يرى أن تعبير اللاهوت العقلي تعبير لا انسجام فيه^(٣) ، وأن تعبير الديانة الطبيعية « تقريب ممسوخ بين الألفاظ . » ويدل ذلك على أنهم يتجاهلون أن كل دين (فيما خلا الدين الوضعي) يتضمن بالضرورة الإيمان بقوة خارقة للطبيعة . ومحاولة التوفيق بين العقل والإيمان ، ولو كانت مخلصه كل الإخلاص ، فيها القضاء على الإيمان . وذلك لأن قوة المبادئ اللاهوتية تكمن في طبيعتها التلقائية . والدليل المنطقي لا يقويها مطلقاً — على فرض أنه يزودنا حقاً بالبرهان عليها — بل إنه يضعفها . وليس من شأن الأدلة المعهدة على

(1) Cours, V. 531.

(2) Cours, V, 435.

(3) Cours, VI, 236.

وجود الله ، التي ظهرت منذ القرن الثاني عشر ، أن تسجل الشكوك الجريئة حول موضوع هذا الوجود فحسب ؛ بل إنا نؤكد كذلك أنها ساعدت كثيراً على نشر هذه الشكوك « إما عن طريق عدم الثقة الذي انتقل إلى العقائد القديمة بسبب ضعف كثير من هذه الأدلة ، وإما عن طريق إعمال الفكر في أقواها حجة ^(١) » ولم تخطئ الغريزة الشعبية حين أطلقت اسم الملحدين على الميتافيزيقيين الذين شغلوا أنفسهم بهذه الأدلة. فقد كانت محاولاتهم مضادة للتفكير اللاهوتي في جوهرها ^(٢). ولكننا ننظر إلى هذه المحاولات في عصرنا هذا نظرة أخرى . فقد استمر تدهور العقيدة اللاهوتية دون توقف . وكان من نتيجة ذلك أن ما كان يحكم عليه الرأي العام قديماً بأنه كفر أصبح اليوم يبدو أنه عمل صالح .

ولقد استمر نقد العقائد الدينية واتسع نطاقه ، دون أن يؤثر ذلك كثيراً في السلطة الزمنية ؛ وذلك بفضل ما اتخذته الفلسفة ، بوجه عام ، من عناية في تهدئة روع هذه السلطة فيما يتعلق بالنتائج المباشرة لنقدهم . ويمكن القول بأن « هوبز » في القرن السابع عشر « وفولتير » في القرن الثامن عشر ، كانا محافظين في السياسة بقدر ما كانا ثوريين فيما يتعلق بالدين . وقد دل هذا الحذر من جانبيهما على حكمة كبرى . ولكنه لم يعرقل النتائج التي ترتبت على مبادئهما . فإن الفلسفة النقدية لما دفعت عقيدة النقد الحر إلى مهاجمة جميع مبادئ النظام القائم صدعت هذه المبادئ ثم هدمتها واحداً بعد آخر ، حتى حدث « الانفجار الأخير » بنشوب الثورة الفرنسية . وقد كانت هذه الثورة الخاتمة الواقعية لعوامل الانحلال التي كانت تعمل منذ مدة طويلة استمرت خلال خمسة قرون . وكان من أثرها أن دب السوس في كيان النظام القديم ، فطرحته الثورة على الأرض ، وأرادت تطهير المكان منه .

ولكن هل استطاعت الثورة الفرنسية أن تضع أسس النظام الذي يخلف النظام البائد ؟ إن « كونت » يضم صوته إلى صوت « سان سيمون » و« دي ميستر » في الإجابة على هذا السؤال بالنفي . وهو لا يخفى إعجابه بحزم الجمعية

(1) Cours, V, 589.

(٢) إذا أمكن أن ينطبق هذا القول على بعض الديانات فإنه لا ينطبق على الإسلام . المترجم

الوطنية^(١) وكفاءتها السياسية . ولكنه يعتقد أن الثورة الفرنسية ، بالرغم من ذلك ، قد أخطأت في اعتقادها أن مبادئ « النقد » تستطيع أن تحل محل مبادئ « الاستقرار » وتؤدي وظيفتها . فالمبادئ الأولى كانت ذات تأثير فعال طالما كان الكفاح مستمراً ، وزادت قوة هذا التأثير بقدر ما كان يعزى إليه من قيمة مطلقة . وعلى هذا النحو استخدم مبدأ الحرية المطلقة للضمير في القضاء على السلطة الروحية لرجال الكهنوت من الكاثوليك ؛ واستخدم مبدأ سيطرة الشعب في قلب الحكومة الزمنية ؛ وأخيراً استخدم مبدأ المساواة الطبيعية في تفكيك أواصر نظام الطبقات الاجتماعية . ولكن عندما تم هدم النظام القديم أصبح التشبث بهذه المبادئ واتخاذها أساساً « لإعادة تنظيم المجتمع » خطأ بالغا .

فلم يفتن أولو الأمر إلى حقيقة هامة وهي : أن هذه المبادئ لا تتعارض مع النظام الذي فرغت من هدمه فحسب ؛ بل إنها تتعارض مع كل نظام اجتماعي أيا كان نوعه . وأدى إغفالهم لهذه الحقيقة إلى جعل الفوضى الخلقية والسياسية نهاية للكمال الاجتماعي . وذلك لأن كل مبدأ من مبادئ النقد « يؤدي ، إذا فهم من وجهة نظر الاستقرار ، إلى تقرير مبدأ مقابل له ، وهو أن المجتمع يجب ألا ينظم »^(٢) .

فلننظر ما الذي تصير إليه الحكومة مثلاً في ظل هذا النظام ؟ « إن قلب الحقائق السياسية الأساسية قلباً مباشراً وتاماً » يصور الحكومة كما لو كانت بالضرورة عدو المجتمع^(٣) . لأنه يجب على المجتمع أن ينظر إليها دائماً بعين الشك ، ويراقب أموراً ، ويضيق الخناق بالتدريج على وجوه نشاطها ، فلا يترك لها في النهاية إلا وظائف الحراسة والأمن العام ، دون أن يسمح لها قط بالاشتراك بأي نصيب ما لتوجيه

(١) Convention Nationale — حكومة الثورة التي أعقبت الجمعية التشريعية، وحكمت فرنسا من سبتمبر ١٧٩٢ إلى أكتوبر ١٧٩٥ . وكانت تتألف في الأصل من ثلاثة أحزاب هامة : حزب الجيروندي ، وحزب الجبل ، وحزب السهل . وقد نجحت في سحق أعداء الثورة في الخارج ، وأنشأت في الداخل مؤسسات علمية أهمها : مدرسة المعلمين (النورمال) ومتحف التاريخ الطبيعي ، ومعهد الموسيقى (الكونسرفتوار) — المترجم

(2) Pol. pos. , IV, Appendice , P. 180 — 1 . (3) Cours , IV , 36.

الحياة الجماعية وتحقيق التقدم الاجتماعى . ومجمل القول إن الحكومة إذا لم يكن لها تأثير فى الآراء والمعتقدات والمواطف فإن وظيفتها تقتصر على حماية المصالح . ولكن أليس فى ذلك نفى قاطع لفكرة الحكومة ذاتها التى يجب — حسب ما يدل عليه تعريفها — أن تمثل « روح المجموع » ، وأن تأخذ على عاتقها « توجيه المجتمع » ؟ أليس ذلك فى الوقت نفسه إنكاراً للتقدم العظيم الذى حققته المصور الوسطى ، أى إنكاراً لمبدأ استقلال السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ؟ بل إذا قصرنا النظر على ناحية المصالح فإن هذا النظام لا يحقق استتباب الأمور إلا بصعوبة كبرى ؛ إذ يضطر إلى الرشوة وإفساد الضمائر ، ويؤدى إلى الزيادة المستمرة فى النفقات العامة .

وحينئذ لا تصلح مبادئ فلسفة النقد لتأسيس نظام اجتماعى جديد . وقد جربت هذه المحاولة ، وحكم عليها التاريخ بالإخفاق . وكان من الممكن التكهن بهذا الإخفاق سلفاً ؛ لأن تلك الفلسفة ، الميتافيزيقية فى جوهرها ، تتضمن تناقضاً يجعلها عاجزة بالضرورة عن تحقيق الإصلاح . فهى تنزع إلى الاحتفاظ بالقواعد العامة للنظام السياسى القديم ؛ فى حين أنها قد هدمت شروط وجوده الأساسية^(١) . وهناك صلة وثيقة جداً بين الديانة الطبيعية التى اعتنقها الفلاسفة وبين المبادئ السياسية التى اعتنقها رجال الثورة . فقد ظلت هذه الأخيرة تتشبث جذورها العميقة بنظام المعتقدات القديم الذى حاربته بكل قواها . فإن الحرية ، والمساواة ، وسيطرة الشعب ، ومجموعة الحقوق « المطلقة » التى تكون أساس المبدأ الثورى ظلت تتصف فى نهاية الأمر « بطابع دينى ، وإن كان غامضاً » . وقد كانت الثورة الفرنسية من إنتاج أصحاب مذهب الألوهية :

وقد وضع « كونت » على حدة بعض مفكرى القرن الثامن عشر الذين كان يعدمهم طلائع لمذهبه ، أى أنهم كانوا يمثلون ، فى نظره ، التفكير الوضعى قبل ظهوره : وهؤلاء هم « فوتينيل » و « هيوم » و « منتسكيو » و « ديدرو » و « دالمبير » و « تورجو » و « كوندروسيه » وآخرون غيرهم . أما ما تبقى بعد

(1) Coutts, IV, 60.

ذلك من فلسفة هذا القرن فإنه يحكم عليه بأشد ما يمكن من القسوة . كما لم يسلم من نقده رجال « الأنسكلوبيديا »^(١) . ولم يجد « كونت » في معظم الكتابات الفلسفية لذلك العصر إلا « جدلا سوفسطائيا تافها وهزيلا » عملت الظروف وحدها تقريبا على نجاحه . وكانت هذه الفلسفة — دون أن يكون هناك مجال للمقارنة — أخط بكثير من الفلسفة التي أقامها في وجهها ممارضو الثورة . فمن وجهة النظر المنطقية التي تتفوق في النهاية ، كما يقول « كونت » ، لا يستطيع النقد الثوري أن يصمد اليوم أمام مذهب « المدرسة الرجعية » . فإن هذه الأخيرة تستطيع أن تجبره ، بعد مناقشة سليمة ، على الاعتراف بأنه يقبل المبادئ الجوهرية للنظام القديم ؛ في حين أنه يرفض نتائجها الضرورية^(٢) .

وبذلك سيصبح التناقض الداخلي الذي تشكو منه الفلسفة الثورية أكثر ظهوراً بمرور الزمن . وسيأتي وقت ليس يبعد يشترك فيه عدد وفير ممن ساهموا في هدم النظام القديم في المجهود الذي يبذل لإعادته . وسينضم أنصار الديانة الطبيعية ؛ بل أنصار مذهب الألوهية في أحدث صوره ، إلى الكاثوليكية التي يرون فيها الأساس الحقيقي للنظام الاجتماعي الذي يدافعون عنه . وحينئذ يتمين الاختيار بين وضعين لاثالث لهما من وجهة نظر المنطق والاستقرار : فإما النظام القديم مع التنظيم الكاثوليكي ، وإما النظام الجديد مع التنظيم الوضعي . وليس هناك أى مكان ، بين هذين الوضعين ، للنظام الثوري ، النقدي ، المتحرر ، الميتافيزيقي الذي يدل — مهما اختلف الاسم الذي نطلقه عليه — على « نفي النظام نفيا باتا » .

٤ — [حرية النقد ضرورية]

لقد وجب أن يموت النظام القديم لارتباط التنظيم الاجتماعي فيه بمجموعة من العقائد والمبادئ التي لم تستطع أن تصمد أمام حرية النقد . ولكن هل يجب على النظام الجديد — لكي يتجنب هذا السبب المميت — أن يثبت احتمالاً ، دون تدمير ، لما يتوالى عليه من ضروب النقدي حرية مطلقة ؟ كلا ،

(١) « Encyclopédie » : دائرة المعارف .

(2) Cours, IV, 159.

فليس هناك — كما يقول « كونت » — أى نظام يستطيع أن يعيش فى مثل هذه الظروف . ولكن يكفى أن تجتاز العقيدة الجديدة التى ستكون أساس النظام الاجتماعى اختبار النقد الحر ، عند تكوينها ، وأن تخضع فى ذلك للقواعد التى تسرى على العلوم الوضعية . ويكفى أن تكون لدينا عقيدة تقوم على البرهان بدلا من العقيدة التى تقوم على الوحي ؛ وحينئذ ستكون وطيدة الأركان ، ولا يحتاج الأمر إلى إعادة النظر فيها .

وإذن يوافق « كونت » على وضع الأمور موضع الاختبار قبل تقريرها ؛ ولكنه يمترض على النقد الحر الذى يتجدد إلى ما لا نهاية له . وهذه التفرقة تسمح بالتوفيق بين بعض تصريحاته التى قد تظهر متناقضة لولا ذلك . إذ أن عبارات « كونت » تختلف حسبها إذا كان يتكلم عن العقيدة الوضعية فى أثناء تكوينها ، أو عن هذه العقيدة بعد أن تم تكوينها . فالعقيدة يجب أن تخضع للنقد فى أثناء تكوينها . فإذا لم تستطع مقاومة والانتصار عليه فإنها لا تصبح أهلاً للايمان بها . ويقول « كونت » : كثيراً ما يشكو الناس فى أيامنا هذه من النشاط العقلى الهدام الذى يخضع كل شئ على الدوام لروح التحليل والنقد . ومع ذلك لا يخلو هذا النقد من فائدة ؛ لأنه يجبرنا — متى أردنا إعادة التنظيم العقلى والخلقى — على ألا ننتج إلا فلسفة تستطيع أن تجتاز الاختبار الحاسم بعد مناقشة عميقة « تمتد فى حرية حتى تنتهى بإقناع الرأى العام إقناعاً تاماً . » — وهذا شرط لا يستطيع أحد أن ينحينا عنه بعد الآن^(١) . فإعادة التنظيم الروحى لا بد أن تصدر — كما يقول « كونت » — عن نشاط عقلى محض . وهى تفترض موافقة إرادية وإجماعية ، بعد مناقشة كاملة ، دون أن تتدخل فيها السلطات الروحية لتتسجل نتائجها .

ولكن هل معنى هذا أن حرية النقد يجب أن تظل مطلقة لا تحدّها حدود؟ لا شك فى أنه كان من الخير أن يرى الناس فى هذه الحرية حقاً يجب أن يشتمع به الجميع دون تدخل من أحد . وهكذا كان هدم العقائد القديمة أكثر يسراً

(1) Cours, IV, 75 — sq.

وأشد سرعة . وكلما تعمقنا في تحليل هذه « الحقبة الفريدة » من تطورنا الاجتماعي زدنا اقتناعاً بأن إعادة التنظيم الاجتماعي ما كان يمكن الشروع فيها بدون اكتساب هذه الحرية المطلقة واستخدامها . ولكن هذه الحقبة الفريدة كانت مرحلة انتقال . فإذا ما انتهت ، ووُجدت من جديد مبادئ عامة يقبلها الجميع ، « بعد رقابة كافية » ، وجب أن يعود حق النقد إلى حدوده الطبيعية الدائمة ، بحيث يقتصر على مناقشة الارتباط بين النتائج وبين القواعد الأساسية التي تتمتع باحترام الجميع ، دون وضع هذه القواعد ذاتها موضع النقاش^(١) .

فالمسألة تنحصر إذن في تحديد الوقت الذي يمكن أن ينتهي بعده النقاش بطريقة مشروعة . فهل يجب لتحديده أن يوافق عليه جميع أعضاء المجتمع فرداً فرداً ، وأن يسجلوه ويؤكدوه عن طريق الاستفتاء العام ؟ إن مثل هذا الإجماع قد لا يتحقق مطلقاً بحسب الواقع . وهو ليس بضروري من الوجهة النظرية . فنحن ننسى ، حين نطالب به ، أن السياسة علم وضعي ، وأنها أسمى العلوم الوضعية وأشدّها تعقيداً . وليس لأحد أن يدعى لنفسه سلطة في العلوم إذا لم يكن في الوقت نفسه مختصاً فيها . ولا يدور بخلد الشعب أن يقام لآرائه وزن في العلوم . وفيما يختص بالعلوم فإن جميع من لا يستطيعون فهم براهينها يدخلون في عداد الشعب . فاتفاق العقول يفترض إذن أن يكون عدد كبير منها قد تنازل من قبل ، مختاراً راضياً ، عن حقه الأسمى في النقد^(٢) . «

وهكذا نرى أن هذا الحق لم يحرم منه أحد ؛ بل إن استخدامه قد انتقل فقط بطريق الندب ، من غير المختصين إلى المختصين . وهذا الندب الذي ارتضاه الجميع بحرية يظل قائماً ما بقيت الظروف التي أوجبه . ولا يمكن لنظام أخلاقي أن يتفق مع « الحرية المتشردة لدى العقول المعاصرة » إذا وجب أن تظل هذه الحرية على حالها إلى ما لا نهاية له . ولا يمكن أبداً أن يعود كل إنسان — سواء أكان مختصاً أم غير مختص — كل يوم إلى مناقشة نفس الأسس التي يقوم عليها المجتمع . « والتسامح المطرد لا يمكن أن يوجد ، ولم يوجد قط بالفعل ، إلا بصدد الآراء التي لا يهتم لها جميع الناس ، أو التي تكون موضع شك^(٣) . »

(1) Cours, IV, 40.

(2) Cours. IV, 100.

(3) Cours, IV, 46.

ذلك هو مغزى الفقرة الشهيرة عن حرية الضمير التي طالما وجه العتاب إلى « كونت » بسببها . وكان قد كتبها في سنة ١٨٢٢ ، ثم اقتبسها ، هو نفسه ، في المجلد الرابع من « دروس الفلسفة الوضعية » دون أن يداخله شك في أنها قد تؤدي إلى إثارة القيل والقال : « لا مكان لحرية الضمير في الفلك والطبيعة والفسولوجيا . بمعنى أن كل شخص يجد من السخف ألا يؤمن عن ثقة بالمبادئ التي قررها المختصون في هذه العلوم . وإذا كان الأمر مختلفاً في السياسة فاذلك إلا لأن المبادئ القديمة قد سقطت ؛ في حين أن المبادئ الجديدة لم تتكون بعد ، مما استحال معه وجود مبادئ مقررة بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة في هذه الفترة من الانتقال . » فالمسألة إذن لا تعني مطلقاً فرض عقائد على الناس لا يستطيعون الحكم عليها ، وذلك من طريق نوع من الطغيان الروحي ؛ بل إن كل ما أراده « كونت » هو أن يطبق على السياسة التي اعتبرت من العلوم الوضعية ، نوعاً من التفكير الذي اعترف به الجميع بالنسبة إلى العلوم الأخرى .

٥ — [منابع فاسفة التاريخ لدى « كونت »]

نستطيع الآن أن تبين ، دون صعوبة كبرى ، مصدر السمات الجوهرية لفلسفة التاريخ عند « كونت » . فإذا نظرنا إليها على اعتبار أنها تبين لنا أن نمو الإنسانية يخضع لقانون في التطور ، وأنها تجتاز بسببه سلسلة من المراحل التي يتحدد نظامها بطريقة عقلية — ونقول باختصار إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها تصور لنا هذا النمو على أنه تقدم فإن الفكرة الرئيسية فيها راجعة إلى « الأب الروحي » لأوجيست كونت ، أي إلى « كوندروسيه » .

أما من جهة تفسير الظواهر الحديثة جداً ، ومن جهة الحكم على العصور الوسطى فإن « كونت » يستوحى آراءه من « جوزيف دي ميستر » ، ومن المدرسة التقليدية بأكملها ، ومن « سان سيمون » . ومن بين الأفكار الأخرى التي يدين بها « كونت » لهذا الأخير ، فكرة التمييز بين المراحل الحرجة ومراحل الاستقرار . ولكن تأثير « جوزيف دي ميستر » على وجه الخصوص هو الذي

كان حاسماً في تفكيره ، وذلك باعتراف « كونت » نفسه . فهو يرى ، على غرار « جوزيف دي مَيسْتر » ، أن فلسفة القرن الثامن عشر التي كانت سلبية قد استطاعت الهدم ، ولكنها أظهرت عجزها عن البناء . وكان شديد الاقتناع ، على غرارهِ أيضاً ، بأن النظام الاجتماعى يتطلب سلطة روحية إلى جانب السلطة الزمنية ، وبأن نظام العصور الوسطى كان « من روائع الحكمة السياسية » ؛ لأن الكنيسة الكاثوليكية قد استطاعت أن تحقق فيه استقلال السلطة الروحية . وأخيراً فإنه يرى ، على غرار « دي مَيسْتر » ، أن سلام الإنسانية في المستقبل يتوقف على عودتها إلى وحدة العقيدة .

وإذن فإن « كونت » يستقى آراءه ، على حد سواء ، من ذلك العالم الفيلسوف الذى ينتهى إليه المجهود الفلسفى فى القرن الثامن عشر [أى كوندروسيه] ومن ذلك التقليدى الجامع الذى يبغيض ذلك القرن نفسه لما يرى فيه من أخطاء وفساد خلقى [أى جوزيف دي مَيسْتر] . ولم يحاول « كونت » أن يوفق بينهما (إذ كيف يمكن التوفيق بين المتنافرين ؟) ؛ وإنما حاول أن يؤسس مذهباً أكثر قابلية للفهم ، يجمع فيه بين ما تلقاه عن كليهما . وعلى هذا النحو بدت له رسالته الخاصة . ولم يكن يعتقد أن هذا الواجب أكبر من أن تحتمله قواه ؛ بل شعر أنه فى حالة تسمح له بأن يتجنب الأخطاء التى وقع فيها سابقوه . فلقد تبين « كوندروسيه » بوضوح فكرة العلم الاجتماعى ؛ ولكن ذلك لم يحل دون جهله لطريقة التقدم الحقيقى للعقل البشرى ، ودون أن يقتصر على تقدير العصر الذى عاش فيه تقديراً أخل بنظرته إلى العصور السابقة . كما أن « دي مَيسْتر » لم يكن أقل دراية من « كوندروسيه » ، وإن كان قد اتجه فى اتجاه عكسى . ومع ذلك فلم يكن أكثر فهماً للتاريخ . فلقد ذهب إلى حد السخف حين أراد أن يعيد بناء المجتمع بإرجاعه إلى الحالة التى كان عليها فى القرن الثالث عشر . وادعى أنه يستطيع ألا يقيم وزناً ما لسير الحضارة ولتقدم العلوم . وهكذا نرى أن « كوندروسيه » الذى ألقى ضوءاً على فكرة التقدم لم يفهم شيئاً فيما يتعلق بالعصور الوسطى ، وأن « دي مَيسْتر » ، الذى استطاع أن يرى ما تتميز

به المصور الوسطى ، قد أنكر ظاهرة التقدم التي تبهر الأبصار .
ونستطيع أن نلتبس عذراً لكليهما ؛ إذ كانا لا يزالان على مقربة من الثورة
الفرنسية على نحو لم يتمكننا معه من فهم كل مغزاها . فقد اعتمها الحوادث جزئياً
في وسط هذه الملحمة . أما « كونت » فإنه قد نظر إلى الأشياء من بعد ، فنظر
إليها من عل . وكان يمتلك ، على وجه الخصوص ، أداة لم يمتلكها « كوندروسيه »
ولا « دى ميستر » ؛ لأنه أكمل الطريقة الوضعية ، واستطاع أن يطبقها على علم
الظواهر التاريخية ؛ أى أنه أسس علم الاجتماع باختصار .
وإذا لم يكن قد ساهم في تقدم العلم الاجتماعى بقدر ما كان يتصور فقد كان ،
في الأقل ، على حق في اعتقاده أن ابتكاره يكمن في تلك المحاولة . وقد استطاع
تحديد المشكلة بوضوح ، وهي تلخص في صهر الآراء الاجتماعية التي نتجت عن
فلسفة القرن الثامن عشر مع الحقائق التاريخية التي أوضحها معارضو هذه الفلسفة
في بوثقة علم وضعى جديد . ويعتبر الحل الذي اقترحه « كونت » لهذه المشكلة
روح مذهب بالذات . إذ أنه أوجد « علم الطبيعة الاجتماعى » بعد مجهود جبار
حقق فيه هدفاً مزدوجاً : فمن ناحية ، طبق على الماضى فكرة التقدم التي لم
يستطع « كوندروسيه » تطبيقها إلا على المستقبل ، فأتاح له ذلك تكوين فلسفة
وضعية للتاريخ . ومن ناحية أخرى ، استطاع أن يمد إلى المستقبل فكرة النظام
الروحى الذى لم يستطع « دى ميستر » أن يراه إلا فيما يمس الماضى ، فزوده ذلك
بإطار يصوغ فيه فكرته عن « إعادة التنظيم الاجتماعى » .
إن هذه الفلسفة التاريخية التي ليس فيها أى أثر للميتافيزيقا هي علم الاجتماع
الديناميكي ؛ كما أن « إعادة تنظيم المجتمع » عن طريق سلطة روحية هي السياسة
الوضعية .

الكتاب الرابع

الفصل الأول

مبادئ الأخلاق

تحتل الأخلاق في مذهب « كونت » مكاناً وسطاً بين الفلسفة النظرية والسياسة . فهي ترتكز على الفلسفة وتستمد السياسة مبادئها منها .

وليست الأخلاق علماً نظرياً مجرداً ؛ فهي لا تدخل إذن في تصنيف العلوم الأساسية . وإذا كان « كونت » قد أضاف ، في آخر حياته ، إلى قائمة العلوم الستة الأصلية ، علماً سابعاً⁽¹⁾ هو الأخلاق بالذات ، وإذا كان قد نظر إلى ذلك العلم على أنه العلم الذي يضع القوانين التي تنظم انفعالات الإنسان وعواطفه ورغباته باعتبار أنه فرد ، فإن الأخلاق — كما عالجها — كانت في الحقيقة أقرب إلى علم النفس الأخلاقي منها إلى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة . فإن هذه الأخيرة لم تكن تستحق قط ، في نظر « كونت » ، أن تكون موضوعاً لعلم خاص . وحقيقة إما أن يبحث العالم عن قوانين الظواهر الخلقية ، وهذا البحث الذي يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ، سواء أكانت فردية أم جماعية ، يكون جزءاً من علم الاجتماع ؛ وإما أن يستند إلى معرفته بهذه القوانين في الوصول إلى أفضل طريقة لتعديل الظواهر الاجتماعية تبعاً لما تسمح به قدرة الإنسان ؛ وحينئذ تكون الأخلاق فناً يتعين علينا تحديد قواعده . ولكي تتمكن من تحديد هذه القواعد تحديداً يقوم على أساس العقل يجب أن يقوم علم الاجتماع نفسه على أسس عقلية . وحينئذ فإن الأخلاق كعلم وضعي تتوقف على علم الاجتماع ، سواء نظرنا

(1) Pol. pos., II, 436 — 7 ; III, 46 — 50 ; IV, 233 .

Catéchisme positiviste, 57 — 59 : 121 — 123 .

إلى الناحية العملية أم إلى الناحية النظرية البحتة .

١ — [المدارس الأخلاقية في القرن الثامن عشر]

قد فرّق « كونت » بين ثلاث مدارس أخلاقية نشأت في القرن الثامن عشر وهي : المدرسة النفعية التي يمثلها في نظره « هلقتيوس » على وجه الخصوص ؛ ومدرسة « كانت » ، وقد عرف مبادئها عن طريق كتابات « كوزان » ؛ وأخيراً مدرسة العاطفة ، أي المدرسة الاسكتلندية . ولم يقتنع « كونت » بأراء واحدة منها . فالذهب النفعي عند « هلقتيوس » كان يقوم على معرفة خاطئة لعلم النفس ، تفضي إلى إظهار الطبيعة الإنسانية على غير حقيقتها وإلى بتر أجزاء هامة منها ؛ لأن هذا المذهب كان ينكر أمراً بديهياً ، وهو وجود الميول الغيرية . وهو يتجه بالرغم منه إلى « قصر العلاقات الاجتماعية على الاتفاقات الخسيسة التي تهدف إلى تحقيق المآرب الخاصة . » أما أخلاق الواجب ، كما يرضها « كوزان » في الأقل ، فإنها تقوم على « نوع من التعمية التي تزعم أن الفرد يميل بطبيعته دائماً إلى توجيه سلوكه تبعاً للفكرة المجردة للواجب ، مما يؤدي في النهاية إلى استغلال النوع الإنساني لصالح عدد ضئيل من الدجالين المهرة . » ولم يقصد « كونت » بهذه التعبيرات اللاذعة إلى تجريح المذهب بقدر ما كان يقصد إلى تجريح « كوزان » نفسه . أما المدرسة الاسكتلندية فقد كانت أقرب إلى الحقيقة من سابقتها ؛ لأنها اعترفت بوجود النزعات الغيرية إلى جانب النزعات الأنانية . ولكن كانت تنقصها الدقة والقوة في إبراز الحقائق .

وهذه المذاهب الأخلاقية المختلفة كانت تنطوي على عيب مشترك أدى بها إلى الوقوع في الخطأ . ويتلخص هذا العيب في أنها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (أي علم الاجتماع) علماً وضعياً . ولذلك نرى أن الأخلاق النفعية قد استنبطت مبادئها من علم النفس الذي وضعه « كوندياك » ؛ وهذا النوع من علم النفس « الميتافيزيقي » جعل الإنسان كائناً لا هم له إلا التفكير

والتدبير من أجل صالحه ، وأغفل أهمية القوى الوجدانية . كما أن علم النفس « الألماني » الذي يمثل ويعرضه « كوزان » بصور « الذات » كما لو كانت تتمتع بحرية مطلقة ، ولا تخضع لأى قانون : وقد أدى ذلك إلى نشأة هذا المذهب الميتافيزيقي الغريب ، وهو مذهب الواجب .

وقد كانت الأخلاق الدينية حتى ذلك الحين أسمى بكثير من المذاهب الأخلاقية التي أنتجها التفكير الفلسفي ، وذلك بسبب بسيط واضح ، وهو أن الدين يتضمن دراسة نفسية تفوق في دقتها ما قدمه الفلاسفة حتى الآن ، ومن غير حاجة إلى جهاز من المصطلحات العلمية . وهو يعامل الإنسان على أنه كائن « حسي » وينظر إليه على حقيقته . ولذلك لم يتجاهل الأهمية النسبية لقواه المختلفة ، وقدر قوة ميوله وعواطفه حق قدرها . فرجل الدين يعرف النفوس الإنسانية أكثر مما يعرفها رجل الميتافيزيقا .

ويعجب « كونت » ، على وجه الخصوص ، بالأخلاق المسيحية ، أو بعبارة أدق بالطريقة التي كانت تستخدمها الكنيسة الكاثوليكية في المصور الوسطى في تعليم هذه الأخلاق . وفي رأيه أن جميع فروع الأخلاق قد اقتبست ما فيها من مزايا عظيمة من المسيحية . فالمسيحية حين تقول : « أحب لغيرك ما تحب لنفسك » ، وحين تنظر إلى الإحسان على أنه أعظم الفضائل ، وحين تحارب الأثرة على أنها مصدر لجميع الرذائل قد علمت الناس ما يجب أن نطبعه ، قبل كل شيء ، في عقل الإنسان وقلبه . وستتجه الفلسفة الوضعية نفس الاتجاه . « فإن من يتعمق في دراسة الإنسانية يقتنع بأن الحب العالمي ، كما تصوره المذهب الكاثوليكي ، يفضل في أهميته الذكاء نفسه فيما عسى سير حياتنا ، فردية كانت أم اجتماعية . وذلك لأن الحب يستخدم أقل الملكات العقلية في مصلحة الفرد والمجموع ؛ في حين أن الأنانية تشوه طبيعة أعظم الاستعدادات وتشل حركتها ^(١) . »

على أن أعظم فضل للمذهب الكاثوليكي هو أنه اعتبر الأخلاق « أولى الضروريات الاجتماعية . » فكل شيء يتوقف عليها ، ولكنها لا تتوقف على

شيء . وهي تسيطر على حياة الإنسان بأكملها كما توجه كل تصرفاته وتشرف عليها بصفة مستمرة . وإذا كانت الأخلاق في المجتمع القديم قد اعتمدت على السياسة فإن السياسة نفسها في المجتمع المسيحي تستمد مبادئها من الأخلاق . وكان هذا أعظم نصر « للحكمة الكاثوليكية » التي استطاعت أن تقيم دعائم سلطة روحية مستقلة عن السلطة الزمنية .

ومما يؤسف له أن هذه الأخلاق التي بلغت هذا الحد من السمو والنقاء قد ربطت مصيرها بمصير الكاثوليكية نفسها . ذلك أن الكاثوليكية لم تستطع أن تسير جنباً لجنب مع تقدم العقل البشري وما أدى إليه من ظهور المنهج الوضعي . وقد أظهرت في أول عهدها « تسامحاً جديراً بالإعجاب » وما لبثت أن أظهرت بعد ذلك عدم المبالاة . ثم أعلنت العداوة الصريحة ضد كل تقدم علمي . واتسمت أخيراً بطابع « الرجعية » عند ما وجب عليها أن تكافح من أجل وجودها الخاص . وتعرضت عقائدها للتحلل الذي رأينا خطواته التي تتابعت على نحو لا مفر منه^(١) . وكان من الضروري أن تتأثر الأخلاق — بل إنها تأثرت بالفعل — بما أحدثته هذه الهجمات المتتابة التي زعزعت كيان العقيدة . فبعد أن عملت مذاهب النقد معاولها في جميع قواعد النظام العقلي القديم ، تمحوت بعد ذلك إلى قواعد الأخلاق . وفي ذلك ما يفسر لنا « هجوم الفرق التهوسية »^(٢) ضد نظام الأسرة والزواج والوراثة . ومما لاشك فيه أن الأخلاق الخاصة تعتمد على شروط أخرى غير الآراء العامة التي تُقرَّر في شكل ثابت . فالعاطفة الطبيعية تدل فيها بدلوها . ومع ذلك فإنها لا تستطيع أن تحصن نفسها ضد « التيارات الهدامة » إذا لم يوجد مثل هذا النوع من الآراء العامة . فمن الأولى أن تتعرض الأخلاق العامة للخطر . وقد قصد « كونت » بمثل هذه الأقوال مهاجمة أتباع « سان سيمون » و « فورييه » ، وكانت إشارته إليهم من الوضع بحيث لم يكن في حاجة إلى تسميتهم بأسمائهم . ومن ذلك قوله : « إن هذه المدارس لما أرادت أن

انظر أيضاً الكتاب الثالث ، الفصل الخامس (1) Cours, IV, 103 — 8 ;

(2) Cours, IV, 104.

تحقق حلمها بتنظيم المجتمع لم تستطع شيئاً سوى أن تبذر أشد أنواع الفوضى خطراً . « فذهب » سان سيمون « أراد أن يحطم الأسرة ، مع أن الثورة التي عصفت بكل شيء قد احترمتها ، « إذا استثنينا بعض الهجرات الثانوية » . أما مذهب « فورييه » فإنه ينفي أعم المبادئ وأكثرها ذيوياً في الأخلاق الفردية : وهو المبدأ الذي يُخضع العواطف لحكم العقل .

فهل يجب إذن أن نعود إلى الوراء — حسبما تنادى به المدرسة الرجعية — وأن نحاول إنقاذ الأخلاق بتأسيسها من جديد على أسس الديانة المنزلة ؟ ولكن هذا الدواء — وإن لم يكن أسوأ من الداء — فهو يعجز في الأقل عن علاجه . فكيف يمكن للعقائد الدينية أن تكون دعامة للأخلاق إذا كانت لا تستطيع أن تنهض بنفسها ؟ وماذا ننتظر في المستقبل من معتقدات لم تستطع أن تقاوم تقدم العقل ؟ فبدلاً من أن تكون المعتقدات الدينية قادرة في الوقت الحاضر على تزويد الأخلاق بأساس متين ، نجد أنها تنزع باطراد إلى أن تلحق بها ضرراً مزدوجاً . فهي من جانب ، تعارض في أن يحل العقل البشري محلها في تأسيس الأخلاق على أساس وطيء . ومن جانب آخر ، لم يعد لها قوة كافية — حتى لدى من يحرصون عليها — تمكّنها من أن يكون لها أثر ملحوظ في السلوك . وكل ما تستطيع أن تحققه هذه المعتقدات من نتائج هو أنها توغر صدر من ظلوا يتشيعون لها بعداء متأصل لا سبيل إلى مقاومته ضد أولئك الذين استطاعوا التحرر منها .

٢ — [فضائص الأخلاق الوضعية]

لما كانت الأخلاق عند « كونت » تقوم على أساس العلم الوضعي فإنها تحقق صفاته الجوهرية . فهي أولاً « حقيقية » . ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال . وهي تنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل ، لا على النحو الذي يتخيل أنه يوجد عليه . فهي لا تعتمد إذن على التحليل التجريدي لما ينطوى عليه قلب الإنسان من مشاعر خاصة ؛ بل تعتمد على الأدلة التي برهنت

بها الإنسانية على وجود ميولها وبواعثها المألوفة التي حفزتها إلى العمل في خلال القرون التي قص علينا التاريخ أخبارها . وفي جملة القول إذا استخدمت الأخلاق منهجاً موضوعياً وعلمياً حقاً فإنها تتجنب أسباب الأخطاء الجسيمة .

والقول بأن هذه الأخلاق وضعية معناه أيضاً أنها نسبية ؛ لأن نسبية المعرفة تؤدي إلى نتيجة مباشرة وضرورية ، وهي نسبية الأخلاق . وقد حاول « كانت » — الذي وصفه « كونت » نفسه بأنه « آخر الفلاسفة الكبار الذين تأثر بهم » — أن يحتفظ للأخلاق بطابعها المطلق . وسبب ذلك ، في الحقيقة ، أنه احتفظ أيضاً باليتافيزيقا . فالقانون الأخلاقي ، في نظر « كانت » ، يصدق بصفة عامة بالنسبة إلى كل كائن عاقل حر . ولكن النوع الوحيد من الكائنات التي ينطبق عليها هذا الوصف ، وهو النوع الإنساني ، يتطور في خلال الزمن تبعاً لقوانين ضرورية . ولم يكن له في كل مرحلة من مراحل هذا التطور نفس القدرة على فهم القانون الأخلاقي . وكل ما نستطيع أن نقوله إن هذه القدرة أخذت تزداد بمرور الزمن . زد على ذلك أن وجود النوع البشري يتوقف على مجموعة كبيرة من الشروط الطبيعية والفلكية و « الفيزيكية » و « البيولوجية » والاجتماعية . فلو قدر لهذه الظروف أن تكون على غير ما هي عليه — وهو ما لا يستحيل تصويره عقلاً — لصارت أخلاقنا أيضاً مختلفة عما هي عليه الآن . وحينئذ فهي نسبية « بالنظر إلى مركزنا في الكون وإلى تركيبنا الموضي . »

وما زالت فكرة الأخلاق النسبية تزعم كثيراً من العقول التي ترى فيها اتجاهها نحو نقي الأخلاق برمتها . فإما أن يكون الخير مطلقاً ، حسبما يتصورون ، وإما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر ؛ وليس هناك حد وسط بين الأمرين . ومع ذلك ، فقد أثبت التاريخ أن مثل هذه المآزق لا يتمتع بالخروج منها . فكم من العقبات الماثلة وضعت في طريق المعرفة ! أولم يقل بعضهم عنها أيضاً : إما أن تكون الحقيقة مطلقة ، وإما ألا تكون هناك حقيقة أبداً ؟ وكان وضع المسألة على هذا النحو خاطئاً . فقد استطاع العقل البشري أن يعيش على حقائق نسبية . وسيأتي الوقت الذي يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة إلى الأخلاق .

وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما ترتب على الاعتراف بنسبية العلم .

وكما أن التفرقة بين الحق والباطل ظلت ممكنة بالرغم من أننا لم نعد نتصور الحقيقة كما لو كانت مطلقة وثابتة ؛ كذلك تظل التفرقة بين الخير والشر ممكنة بالرغم من أننا لا نتصور الخير كما لو كان حقيقة عليا ، لاهوتية أو ميتافيزيقية ؛ بل أصبحنا نرى فيه « تقدما » نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام ، دون أن نصل إليها أبدا . فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة . وكلاهما يمر بأطوار متعاقبة يفترض كل طور منها ما يسبقه من الأطوار ، ويحتفظ بها مع تعديلها وفقاً للوضع الجديد . فهناك إذن « أنواع من الخير » و « أنواع من الحقائق » المؤقتة التي ترتبط بزمن معين . وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تعلل وجود الآراء الأخلاقية التي كانت أحيانا على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية ، والتي عاشت عليها الإنسانية في الزمن القديم . وهي لا تحكم على أخلاق الماضي بأن تقيسها بالثال الأعلى للحاضر ؛ بل توفى الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحكم العادل حين تحمل محلها ، وتطالب لنفسها بأن تكون وريثها الشرعية .

ولا تدعى الفلسفة الوضعية ، فيما يتعلق بالأخلاق ، أنها مجردة أو مبتكرة . ولا تنسى أن العلم الوضعي ذاته « امتداد للعقل العام » ، وليس بينه وبين مجرد الحكم السديد لدى العامة اختلاف في الطبيعة ؛ بل إنه يدين له بأفكاره الجوهرية . وكل ما في الأمر أن هذه الأفكار تتخذ في العلم طابع الدقة والإحكام ، وتكتسب صفة التجريد التي تسمح بالتعمق فيها . وبالمثل فإن الأخلاق المنهجية ليست إلا امتداداً للأخلاق التلقائية .^(١) فهي لا تفعل سوى أن تستخلص المبادئ التي وجهت التقدم الخلقى للإنسانية بحسب الواقع . ولكن هل معنى ذلك أن التفكير في الأخلاق المنهجية ليست له إلا قيمة نظرية ، وأن التقدم الأخلاقي يتم من تلقاء نفسه ، على قدر ما تسمح به الظروف من السرعة وبلوغ السكال ، ولو لم يتدخل التفكير الفلسفي ؟ لقد أجاب « كونت » من قبل على هذا الشكل من أشكال

(1) Pol. pos., I, 92.

السفسطة المتكاسلة . وما يصدق على تطور الإنسانية عمومًا يصدق على التطور الأخلاقي الذي هو جزء من التطور العام . وهذا التطور يتضمن أزمات ، وأمراضاً ، ومراحل يتوقف فيها التقدم إلخ ... وحينئذ لا نستطيع أن نتجاهل أن الأخلاق النهجية تلقى ضوءاً ساطعاً على الهدف الذي يجب أن يرمى إليه نشاط الإنسان ، تبعاً لما تسمح به طبيعته ومجموعة الظروف التي تحيط به . فهي إذ تضيء له السبيل تساعد مساعدة فعالة على تحقيق التقدم الذي يستطيع الإنسان تحقيقه .

٣ — [تحدير المشكلة الأخلاقية]

إن الصيغة التي تحدّد بها المشكلة الأخلاقية من وجهة النظر الوضعية هي : « أن يعمل الإنسان ما استطاع لكي تغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأثرة ، ولكي تغلب « النزعة الاجتماعية » على الشخصية الفردية » ^(١) .

أما أن الطبيعة الإنسانية تحتوي على غرائز المودة أو الإيثار ، كما يسميها « كونت » ، فليس ذلك فرضاً ؛ بل هو حقيقة واقعية . وهذه الحقيقة يثبتها علم النفس الوضعي . وهي أحد الأجزاء القوية في مذهب « جال » . ويكفي للاقتناع بذلك أن نلاحظ الرجال والأطفال ؛ بل الحيوانات ، ملاحظة علمية . وعلى كل حال لا يستطيع المجتمع أن يعيش دون هذه الغرائز . وقد نظر بعض المتأفزيقيين إلى الإنسان نظرهم إلى كائن تصدر تصرفاته عن العقل على وجه الخصوص ، وتخيلوا لذلك مجتمعاً يقوم على الاتفاق الصريح أو الضمني بين الأجزاء المتعاقدة (أي الأفراد) والواقع أن الناس يخضعون ، قبل كل شيء ، لميولهم وغرائزهم . وإذا كانوا يعيشون في مجتمع فما ذلك بالتأكيد إلا لأن ملسكاتهم العاطفية تحملهم على الحياة في مجتمع . فبدون عواطف الإيثار الفطرية لا يكون هناك مجتمع ولا تكون هناك أخلاق .

على أن علم الحياة قد أثبت أنه بالنظر لتفوق الحياة العضوية على الحياة الحيوانية ، فإن غرائز الأثرة تكون بطبيعة الحال أقوى من غرائز الإيثار .

فكيف تستطيع هذه الأخيرة أن تتعادل أولاً مع الأولى ، ثم تتفوق عليها ؟ ما كان من المستطاع أن يوجد حل لهذه المشكلة لولا أن النمو التدريجي لغراز الإيثار ، الذى يكون ضعيفاً جداً فى بدايته ، يصادف نوعين من الشروط : أحدهما ذاتى والآخر موضوعى ؛ وهذه الشروط تعمل بلا هوادة لتنشيط تلك الغراز .

إن النمو المطرد للمواطن العائلية والاجتماعية ينتج أولاً عن نفس هذه الظاهرة وهى : أن الإنسان يعيش فى مجتمع ، وأنه يتصل ، تبعاً لذلك ، اتصالاً مستمراً بأقربائه وقرنائه . والتدريب المتصل يساعد ، كما نعلم ، على نمو الأعضاء وضمان سير الوظائف . ثم إن النقص الطبيعى فى ميول الإيثار يعوضه بمقدرة هذه الميول على « الانتشار الذى لا حده . » فهى تستطيع النمو فى آن واحد لدى جميع الأفراد فى جماعة معينة . وبدلاً من أن يتعارض بعضها مع بعض ، نجد أن الإيثار إذا أصبح أكثر قوة لدى بعض الناس فإنه يوقظ ويحفز الإيثار الذى يكون فى بدء نشأته لدى الآخرين . ويحدث العكس فى حالة الأثرة [الأناية] ؛ إذ تتنافر ضروب الأثرة لدى الأفراد والجماعات . وإذا استثنينا بعض الحالات التى تتحالف فيها هذه النزعات لفترة معينة ، قد تطول أو تقصر ، نجد أن التنافس بينها يدفعها إلى التصادم ، وفى ذلك ما فيه من الخطر الجسيم على السلم الاجتماعى . وتضطر هذه الضروب من الأثرة إلى التنازل عن شئ من سلطانها بعضها تجاه بعض ؛ ولكن لا يصل ذلك إلى حد فناء بعضها فى بعضها الآخر . ومع ذلك فقد تضطرها الحياة الاجتماعية إلى إخفاء نفسها وراء ستار زائف ، وإلى الحيلولة دون ظهور آثارها العنيفة كل العنف .

أضف إلى ذلك أن المرء يجد أن المواطن الخيرة هى فى ذاتها منبع للرضا والغبطة ، وأن هذا الرضا لا ينضب معينه . فالمرء يسأم من العمل — كما يقول « كونت » — ويسأم من التفكير أيضاً ، ولكنه لا يسأم من الحب ^(١) . وهذه المواطن التى تعد أعذب وأرق ما يشعر به الإنسان تنزع إلى أن تحتل فى قلبه مكاناً يزداد اتساعاً على الدوام . وهى لا تهتم باحتلال المكان الذى تشغله

(١) الحب هنا بمعنى حب الإنسانية ، وحب الخير للآخرين . (المترجم)

الأثرة ، ولكن همها هو أن تحبط مساعيها بقدر الإمكان . وإذا كانت الطبيعة الإنسانية تتطور فليس معنى هذا — كما نعلم — أنها تتغير . ويرجع تفوق الأثرة لدينا إلى أسباب عضوية لا تخضع لإرادتنا ، ولن تتغير هذه الأسباب أبداً . فمن الخجل أن نرغب في اجتثاث الأثرة من جذورها . ومن أزد أن يكون ملاكاً يحكم على نفسه بالبله ^(١) . ومهما بذلنا من جهد فلن نستطيع الوصول إلى عكس العلاقة بين غرائز الإيثار وغرائز الأثرة لدينا . فستظل هذه الأخيرة أكثر نشاطاً . ولكننا نستطيع أن نمد قلب هذا الوضع مثلاً أعلى تقترب منه على الدوام ، دون أن نصل إليه أبداً ^(٢) .

وأخيراً ، فمن النادر ألا تكون غرائز الأثرة لدينا سبباً في إيقاظ بعض عواطف الإيثار كرد فعل عليها . فالغريزة الجنسية مثلاً ينتج عنها نمو عاطفة الأمومة . والرغبة في أن يفرض المرء إرادته تؤدي إلى التفاني في الصالح العام . ومتى خرجت العاطفة الخيرة إلى حيز الوجود استمرت في البقاء ، ونمت ؛ بل يبحث المرء عنها لذاتها أحياناً ، بعد أن يبطل تأثير غريزة الأثرة . وهذه الظاهرة — كما يقول « كونت » — تسهل كثيراً « حل المشكلة الإنسانية الكبرى » ^(٣) .

غير أن هذا الحل قد يظل واهياً مزعزعاً إذا لم يكن له من الضمان غير مجموعة الشروط الذاتية التي فرغنا من تحليلها ؛ ذلك لأن هذه المجموعة نفسها تحتاج ، في استقرارها واستمرارها ، إلى ما يطلق عليه « كونت » اسم « الأساس الموضوعي .. » فالنظام الأخلاقي لدينا يجب أن يكون على صلة وثيقة بنظام الكون الخارج عن ذاتنا .

ونحن لا ننكر أن ميولنا — بما في ذلك ميول الإيثار ذاتها — تنزع إلى النمو من تلقاء نفسها . ولكن الحقيقة أيضاً هي أن العالم الخارجي يميل إلى تغييرها بصفة مستمرة عن طريق الخواطر التي يمدنا بها . ذلك لأن نمو هذه الميول يتأثر ضرورة باتجاهات آرائنا وبمقدار النجاح الذي تصيبه مشروعاتنا . وهذه الآراء والمشروعات يزداد خضوعها على الدوام للنظام الخارجي ، ما دام هدف العلم هو

(1) « Qui veut faire l'ange, fait la bête . »

(2) Catéchisme positiviste p. 10. (3) Catéchisme positiviste p. 138.

معرفة هذا النظام ؛ في حين تهدف الفنون النافعة إلى تغييره . وبهذا ينزع النظام الخارجى المستقل عن إرادتنا إلى تنظيم غرائزنا ، وذلك بطريقتين : « إما عن طريق المعلومات التى يزودنا بها ، والتى تؤثر فى اتجاه شعورنا ، وإما عن طريق ما يتطلبه من جهود ، وما يتصل بهذه الجهود من دُربة ^(١) . » ومجمل القول : إن قوانين الوسط الذى نعيش فيه تؤثر فى ميولنا وتنظيمها ، وهذا التأثير ، وإن كان غير مباشر ، إلا أن مقاومته تصبح غير ممكنة بمضى الزمن .

أضف إلى ذلك أننا لسنا فى حاجة إلى معرفة هذا التأثير معرفة يختلف وضوحها قلة أو كثرة حتى يتم بالفعل . فحتى فى الأزمنة التى كان الإنسان لا يكاد يعرف فيها شيئاً عن قوانين الطبيعة لم يكن نشاطه أقل خضوعاً لسلطانها . فالغايات التى يهدف إليها الإنسان ظلت تتوقف دائماً على طبيعته العضوية والخلقية : وإخفاق مجهوداته أو نجاحها كان يرجع دائماً إلى سيطرة القوانين الطبيعية . ثم تقدمت المعرفة الوضعية شيئاً فشيئاً ، وأدرك الإنسان فكرة نظام الكون ، وأنه هو نفسه جزء منه ، وأنه يرتبط به ارتباطاً وثيقاً ويساهم فيه بجزء من ذكائه . وقد يكون تحديد هذا الجزء عسيراً ، ولكنه حقيقة مؤكدة . وهكذا أصبحت القوانين الخارجية المنظمة التى تفرض نفسها على أوجه نشاطنا ، إن طوعاً أو كرهاً ، حقيقة ماثلة فى عقولنا . وغدت الخطوة النهائية المراد تحقيقها هى أن تقبل عاطفتنا هذا النظام عن طيب خاطر . وهذه النتيجة بالذات هى التى حصلت عليها الفلسفة الوضعية ؛ لأنها مكنتنا من معرفة طبيعتنا الفردية والاجتماعية ، وبينت لنا أنه يجب ألا نفرس الإنسانية بالإنسان ؛ بل أن نفرس الإنسان بالإنسانية . وفسرت لنا النمو المتواصل للحياة الاجتماعية وللعاطفة « الغيرية » . وهذه الأخيرة شرط فى نمو المجتمعات ونتيجة له فى آن واحد . ونحن نفهم الآن أن عواطفنا الخيرة « تتفق بصفة تلقائية مع القوانين الطبيعية التى تسيطر على نمو المجتمع ^(٢) . »

وهكذا نرى أن الضغط المتصل للنظام الخارجى هو الذى يجعل غرائز « الأنانية » لدينا تقبل الخضوع لروح النظام . ومما لا شك فيه أن هذه الغرائز

(1) Pol. pos ; II, 26, 30.

(2) Pol. pos ; I, 23.

كانت تستطيع الغلبة لو لم تجد ميول « الغيرية » لدينا عوناً مستمراً في العالم الخارجي ، أى في قوانين الطبيعة التى انتهى العقل إلى فهمها .

إن الكمال الأخلاقى ينحصر فى تحقيق الانسجام بين جميع الناس عن طريق الإرادة الطيبة المتبادلة بينهم وفقاً لهذا المبدأ : الحياة من أجل الآخرين . ويؤدى ذلك فى نفس الوقت إلى تحقيق الانسجام فى كل نفس فردية ، وذلك بإخضاع الأنانية للمواطف الغيرية . ولكن هذا الانسجام أبعد من أن يتحقق فى بادئ الأمر . فعلى العكس ، تستعز الحرب بين الطوائف الاجتماعية ، ويشب الخلاف بين أعضاء الطائفة الواحدة ، كما أن احتدام الأهواء يمزق كل نفس فردية . ويندفع المرء أحياناً وراء بعض النزعات ، وأحياناً وراء بعضها الآخر ، حسب الظروف التى تختلف تفاصيلها اختلافاً لا نهاية له . ولا نستطيع أن نقرر بين أنواع النزوع التى تتجاذبنا نظاماً ثابتاً يحدد تبعية كل منها للآخر . وإذا تأملنا الطبيعة الإنسانية على حدة وجدنا أنها لا تجتوى على مبدأ يستطيع الاحتفاظ بمثل هذا النظام . وإذا تركت النفس الإنسانية وشأنها فإنها تظل فى الحالة التى أطلق عليها « سينوزا » اسم حالة « التراجع » . وفى مثل هذه الحال لا يمكن الوصول إلى حل دائم للمشكلة الأخلاقية . ومن هنا نشأت الحاجة إلى « قيد عام » يضمن نمو الميول الغيرية . وليس هذا القيد سوى الضغط الحتمى المتواصل الذى يمارسه نظام السكون على سلوكنا ، ثم لا يلبث أن يمتد أثره بمضى الزمن إلى البواعث التى تدفعنا إلى السلوك .

فعندما ترغب النفس الإنسانية فى ترتيب ظواهرها الخاصة يتجه بحسبها بالسليقة نحو النظام العام للحقائق الواضحة للذهن والتى يتكون منها العالم ، لى تستخلص منها مجموعة من العناصر الأولية المتناسقة التى تربط بها هذه الظواهر الأقل ثباتاً . وقد سبق أن رأينا مثالا من هذا النوع فى تكوين اللغة . فالإنسان « يُثبت » فكرته عن طريق ربطها بمجموعة من الإشارات ، هى فى الواقع حركات تخضع — بصفاتها هذه — للقوانين العامة التى تسيطر على الكون . وسنعتز فى الأخلاق على شىء مماثل . فالوسيلة الأساسية لتحسين الأخلاق —

كما يقول « كونت » — تنحصر في الإقلال من التناقض والتردد والتشتت الذي يصيب أغراضنا. ويتم ذلك بربط عاداتنا العقلية والخلقية والعملية بيوعات خارجية؛ لأن الصلات المتبادلة بين ميولنا المختلفة لا يمكن أن يتحقق لها الثبات؛ بل إنها تظل عاجزة عن ذلك حتى تجد في الخارج نقطة ارتكاز لا تنزعزع. فلكي يكتب البقاء لانسجام النفس يجب أن يبدو لها هذا الانسجام كما لو كان قائماً على أساس العقل، أي على أساس نظام الكون.

٤ — [سلسلة الأخلاق الوضعية]

وإذن فما المكان الذي يجب أن نحدده لهذه الأخلاق الوضعية داخل نطاق التصنيف العادي للمذاهب الأخلاقية؟ الرأي الغالب هو وضعها مع المذاهب العاطفية في الأخلاق. والواقع أن « كونت » نفسه يصف مذهبه الأخلاقي « بتغلل العاطفة الاجتماعية فيه بشكل مباشر ». كما أن هذا المذهب ينتمي أيضاً، باعتبار أصوله، إلى هذه الطائفة من المذاهب الأخلاقية؛ إذ أن « كونت » يرجع إلى « آدم سميث » و « هيوم » حين يؤكد وجود الميول « الغيرية » وجوداً فطرياً في النفس الإنسانية. ويشير إلى هذه الميول في « جدول المصبي »^(١) تحت اسم « المودة »^(٢) وهو تعبير يرجع في أصله إلى المدرسة الأسكتلندية. وهو يقول: إنك إذا قررت هذه العواطف الغيرية ظهرت الأخلاق؛ وإذا انتزعتها اختفت الأخلاق.

ولكن هؤلاء الفلاسفة لم يذهبوا في تحليلهم إلى أبعد من تقرير وجود هذه العواطف. وأهملوا البحث عن الكيفية التي تنمو بها الأخلاق في الواقع، بالرغم من أن الميول الغيرية أقل نشاطاً من الميول الأخرى. وقد عاب « كونت » الأخلاق عند فلاسفة المدرسة الأسكتلندية بأنها ذات طابع سطحي، وأنه تنقصها الدقة المنهجية. وإذا كان قد امتدح مذهبهم في علم النفس؛ لأن أوجه النقص فيه كانت أقل بكثير مما كانت لدى معاصريهم، فإنه لم يكن راضياً عن نظريتهم في

(1) Tableau cérébral .

(2) La Sympathie .

النشاط الإنساني . فإذا كان وجود الميول الغيرية ظاهرة واقعية فليس ذلك سبباً في ألا يكون تفسيرها أمراً ضرورياً . وهذا التطور لا يمكن فهمه إلا عن طريق التأثير المتصل للنظام الخارجى في النفس الإنسانية ، وهو تأثير يكون حاسماً كلما زادت معرفة الإنسان به ، أى كلما زاد عدد القوانين الطبيعية التى يكشف عنها . وهكذا لما أراد « كونت » تفسير الأخلاق الإنسانية تفسيراً كاملاً أضاف إلى العناصر ذات الصبغة العاطفية عنصراً ذا صفة عقلية . وهذا العنصر لا يقوم بلا شك على مجرد الاقتناع بفكرة سابقة للملاحظة ، ولكنه يقوم على فكرة حلت عند « كونت » محل الفكرة السابقة فى المذاهب الميتافيزيقية ؛ وهى فكرة عدم تغير قوانين الظواهر . وهذه الفكرة هى التى نتيخ لنا فهم الكون . وهذا الفهم الذى يسمى « مبدأ القوانين » هو الذى يكون أساس العلوم من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فإن نظام الكون هو الكفيل وحده بتحقيق الانسجام الدائم بين ميولنا . وعلى هذا النحو يصبح أساساً للأخلاق .

نلاحظ إذن أنه ، على رغم ما يفصل بين « كونت » وبين كل من « مالبرانش » و « لينز » من فروق كثيرة وواضحة للغاية ، فإن فكرة « النظام » تستخدم فى فلسفته — كما هى الحال فى فلسفة كل منهما — للانتقال من مجال المعرفة إلى مجال العمل . ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة قد تحولت لدى « كونت » إلى فكرة وضعية ، بعد أن كانت لاهوتية أو ميتافيزيقية . وهو لا يفكر مطلقاً فى أن يتخطى نطاق التجربة ، ولا يؤكد شيئاً لا يمكن إثباته كحقيقة واقعية . ولكنه لم يكن أقل كلفاً ممن سبقه من الفلاسفة بالعثور على وحدة النفس وراء الاختلاف الظاهر فى وجوه نشاطها ، وبإثبات أن العقل النظرى والعقل العملى ليسا فى النهاية إلا عقلاً واحداً بذاته . وقد حاول « مالبرانش » حل المشكلة بالرجوع إلى فكرة الكمال الإلهى الذى يعبر عن نفسه فى كل مكان على هيئة النظام . أما « كونت » فإن تفسيره يقوم على أن ضغط النظام الخارجى يولد الاتساق داخل عقلنا (الذى يساهم أيضاً فى هذا النظام) ، ثم يولد الاتساق بطريق رد الفعل فى عواطفنا ، وأخيراً فى أعمالنا . وقد قال الرواقيون من قبل ما يشبه ذلك . وجملة

القول هي أن الأخلاق لدى « كونت » يمكن أن تُفهم على أنها الشكل الوضعي للفكرة الخلقية عن نظام الكون .

فهل نقول إذن إن هذا المذهب في الأخلاق ليس له طابع محدد ما دام يجمع بين الناحية العاطفية والناحية العقلية ؟ أو إنه ليس إلا محاولة للتوفيق بين مذاهب مختلفة ؟ إن الجمع بين أحسن ما في المذاهب المختلفة ، إذا فُهم بمعنى خاص ، ليس بالأمر الذي قد يخيف « كونت » . فالفلسفة الوضعية تفخر بأنها عادلة في الحكم على الفلسفات التي سبقتها . يطيب لها أن تثني على كل منها بسبب ما انطوت عليه من بعض الحقائق . ولكنها لا تحتاج ، في الجالة الراهنة ، إلى التوفيق بين بعض الآراء . ويكفيها أن تكون نسبية ، وأن تعتمد على التاريخ ما دام الأمر يتعلق بالظواهر الخلقية والاجتماعية . وحينئذ نرى أنه ليس هناك تنافر قطبين المبدأ العاطفي والمبدأ العقلي . فمن وجهة النظر التاريخية ، أي حين ننظر إلى نشأة الحاسة الخلقية ، نجد أنها تنشأ بسبب عواطف المودة التي يشعر بها الناس بعضهم تجاه بعض ، كما يحدث ذلك لدى كثير من الحيوانات الأخرى . وتنمو هذه العواطف بصفة تلقائية ، فتتحول إلى حالات وجدانية عائلية واجتماعية . ولكن كيف تتطور تلك الحاسة الخلقية فيما بعد ؟ وكيف تنمو العلاقات الخيرة نمواً لا نهاية له ، وتزداد قيمتها نسبياً بالرغم من قوة الأنانية المتأصلة في النفوس ؟ أو بالإجمال كيف يتسنى للإنسانية أن ترتفع شيئاً فشيئاً فوق مستوى الحيوانية ؟ كل هذا يرجع ، بلا أدنى شك ، إلى نمو « الذكاء » الذي يسير جنباً إلى جنب مع الجهود التي يضطر الإنسان إلى بذلها كيما يكيف نفسه بالوسط الذي يعيش فيه .

فإذا كانت الأخلاق غريزية ، حسب أصولها الحيوانية ، فإنها تصبح عقلية في تطورها الإنساني . ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن اللغة والفن والعلم والدين نفسه . فقد وجدت النواة الأولى لكل هذه الظواهر في الطبيعة البدائية للإنسان ؛ لأن هذه الطبيعة لا تفتق مطلقاً عن شيء جديد كل الجدة . ولم تبرز هذه الظواهر كلها بوضوح إلا بسبب ضغط النظام الخارجي الذي يحدث تأثيره على الدوام ، سواء شعرنا أم لم نشعر به . غير أننا عندما نصل إلى معرفة هذا النظام نستطيع

استخدام علمنا في توجيه القوى الطبيعية إلى تحقيق الغايات التي مختارها لأنفسنا ؛
وهذه الغايات ذاتها غايات عقلية . وعلى هذا النحو تحل الأخلاق النهجية المنظمة
حل الأخلاق التلقائية .

ويقول « كونت » : لو كنا أكثر ذكاء ، لكان معنى ذلك أننا نكون
أحسن أخلاقاً ؛ إذ لو أحسنّا فهم التضامن الوثيق الذي يربط كلاً منا بمجموعة
أقراننا في كل لحظة ، ويتخذ ألف شكل وشكل ، لكنا أكثر دقة في مراعاة هذه
القاعدة الخلقية المثلى وهي : « الحياة من أجل الآخرين » . وكذلك لو كنا أحسن
أخلاقاً لكان معنى ذلك أن نكون أكثر ذكاء ؛ إذ أننا نتصرف حينئذ كما لو
كان هناك ذكاء أكثر يقظة وأكثر عمقاً من ذكائنا يعمل على توجيه سلوكنا .
ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نكون أحسن أخلاقاً عن طريق التعديل المباشر
ليولنا ، فقد أثبت علم النفس الوضعي أننا لا نستطيع أن نؤثر تأثيراً مباشراً في
الجزء العاطفي من طبيعتنا . ولكن من المستطاع أن نبذل جهدنا لنصبح أكثر
ذكاء : فكل جهد نبذله لفهم نظام الطبيعة يزودنا — عند نجاحه — بوسيلة
لمحاولة القيام بجهود أخرى^(١) . وبهذه الطريقة غير المباشرة تتحسن الأخلاق .
كما أنها تتحسن أيضاً ، بصفة أكيدة ، حين يدرك الذكاء أنه ليس غاية في ذاته ؛
بل يجب أن يخضع للقلب ، وأن السعادة الوحيدة التي تتفق مع طبيعة الإنسان
توجد في الإخلاص وفي الحب .

(1) Pel. pos. IV, Appendice. P. 18.

الفصل الثاني

الأخلاق الاجتماعية

١ - [مساوى النظام الرقصادى فى عصر « كونت »]

« الحياة من أجل الآخرين » : هذه هى أسمى صيغة للأخلاق الوضعية . وتشهد العاطفة بصدق هذه الحكمة ، كما أن العلم يكشف عن مغزاها البعيد ونتائجها العميقة . ولكن هذه الصيغة لا تنطبق فحسب على المجتمع الطبيعى الذى يكونه الناس فيما بينهم ، وهو المجتمع الذى يدخل فيه « كونت » أيضاً الحيوانات القادرة على المحبة والتفانى ، والتي تؤدي خدمات تستحق منا التقدير ؛ بل إن القانون الأخلاقى يجد تطبيقه الدقيق فى العلاقات المحددة التى يقررها المجتمع المدنى بين الناس ، أى فى الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد . وإذا حق أن الأخلاق والسياسة شيئان متميزان فإن ذلك لا ينفي خضوع السياسة للأخلاق خضوعاً أكيداً . فالقوة الروحية لا تحكم ؛ ومع ذلك فهى توجه الحكام كما توجه المحكومين . وهى التى تزودهم جميعاً بمجموعة المعتقدات والمواطف المشتركة التى تتيح للمجتمع أن يعيش . فمن واجب الأخلاق إذن أن تحدد المبادئ التى تستخدمها السياسة الوضعية فى تنظيم العلاقات بين الناس .

ولكننا نرى ، فى الواقع ، أن هذه العلاقات شديدة الاضطراب فى العصر الحاضر . فالنظام العام غير مستقر ، والثورات كثيرة الحدوث ، وآلام البشرية بالغة . فهل تنهم فى ذلك النظم السياسية ؟ ولكن هذه النظم نتيجة أكثر منها سبباً . فلنكن نفهم الحالة الراهنة يجب أن ندرك قانون التطور العام للإنسانية ، وعلى الأخص تطور المجتمع الأوروبى . وحينئذ يظهر بوضوح أن الاضطرابات الحالية قد نجمت عن النزاع العظيم الذى ظهر واضحاً للعيان منذ نشوب الثورة الفرنسية .

فهذا النزاع لا يزال قائماً حتى الآن ؛ لأن النظام القديم لم يتوارث نهائياً عن الأنظار ، كما أن النظام الذي سيحل محله لم يتم تنظيمه بعد . فطال أمد الكفاح بين التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي وبين التفكير الوضعي ، وبين العقيدة المنزلة التي تضعف والعقيدة القائمة على البرهان التي ما زالت في طور التكوين وأخيراً بين النظم الاقتصادية العتيقة والنشاط الصناعي الذي لم يهتد بعد إلى قوانينه (المستقرة) .

إن العلاقات بين أصحاب الأعمال والعمال تسودها « الفوضى » في الوقت الحاضر . وسير الصناعة الآخذة في النمو يلحق الظلم بأغلبية أولئك الذين يساهمون فيها مساهمة ضرورية . والقطيعة التي تزداد على الدوام بين « الرؤوس والأذرع » (أي بين الطبقة المدبرة والطبقة العاملة) ترجع إلى عدم المقدرة السياسية والتحولات الاجتماعية ، كما ترجع على وجه الخصوص إلى الأنانية العمياء التي تملأ قلوب أصحاب المشروعات ، أكثر مما ترجع إلى مطالب العمال المفرطة ^(١) . فلم يفكر أصحاب المشروعات في تنظيم تربية على نطاق واسع للشعب تحميه ضد عوامل الإغراء التي تذيبها الدعاية الثورية . ويلوح أنهم يخافون أن يتعلم الشعب ، وينصبون أنفسهم ما استطاعوا في الأمكنة التي كان يحتلها الرؤساء القدماء . فقد ظلوا يطمحون إلى احتلال مركزهم الاجتماعي . ولكنهم لم يرثوا كرمهم ، ولم يفهموا أن « النبيل يأسر » ^(٢) . وهكذا نرى أن كبار رجال الصناعة غالباً ما ينزعون إلى استخدام نفوذهم السياسي للحصول لأنفسهم على احتكارات هامة على حساب الشعب ، ويفرطون في استخدام قوة رؤوس الأموال لكي يجعلوا رغبات أصحاب المشروعات تعمل دائماً على رغبات العمال ؛ بل لا يقيمون وزناً لواجب العدل ؛ إذ أن حق التضامن والتكافل الذي يُمنح لفريق يُرفض بالنسبة إلى الفريق الآخر .

لقد عاصر « كونت » نشاط الطبقة الوسطى (البورجوازية) في عهد « لويس فيليب » ، فحكم عليها حكماً قاسياً . وهو يقول إن مبادئها السياسية تهدف على الخصوص إلى تملك السلطة لا إلى توجيهها وممارستها . وكانت ترى أن

(1) Cours, VI, 376,

(٢) « Noblesse oblige » مثل فرنسي يقال في التعبير عن أثر النبيل في النفوس . (المترجم)

الثورة قد أنهت بتقرير النظام البرلماني الذي لم يكن ، على الرغم من ذلك ، إلا « مرحلة استقرار مفتعلة . » ولم يكن خوف هذه الطبقة الوسطى من الإصلاح الاجتماعي التام بأقل من خوف الطبقات العليا القديمة منه . وبالرغم من تغفل روح النقد التي تشبعت بها نفوسها في أثناء القرن الثامن عشر ، فقد كانت ترغب في امتداد نظام النفاق الديني ، ولو تحت ستار من النظم الجمهورية ؛ لأن ذلك النفاق يضمن خضوع الجماهير واستكانتهم ، دون أن يفرض على الرؤساء أى واجب محدد^(١) . وكانت هذه الطبقة الوسطى قاسية على الطبقة الكادحة التي ظلت أحوالها بعيدة عن التحسن . وكانت « تنشئ الزنانات لتلقى فيها بأولئك الذين كانوا يطلبون الخبز^(٢) . » وكانت تعتقد أن هذه الملايين من الناس تستطيع أن تظل إلى ما لا نهاية على تلك الحالة من القلق في المجتمع الحديث ، دون أن تصل فيه إلى استقرار وتمتع بحقوق محددة ومحترمة^(٣) . وبعد أن كانت رؤوس الأموال التي في أيديهم أداة للتحرير أصبحت أداة للظلم . وهكذا أصبحنا نرى على نحو من التناقض الغريب ، الذي يصعب احتماله ، أن اختراع الآلات الذي كان يظن سلفاً أنه سيحسن حالة الطبقة الكادحة قد غدا — على العكس — سبباً جديداً في زيادة آلامها ، وفي مضاعفة الحالة القاسية التي تئن منها^(٤) .

وتنطوى هذه الصورة ، في إيجازها ، على اتهام خطير ضد الطبقة الوسطى ، وعلى وجه الخصوص ضد الاقتصاد السياسي الذي تشبعت به عقولها . وقد كان نظر « كونت » يتجه أحياناً إلى الاقتصاديين التقليديين في أواخر القرن الثامن عشر ، وأحياناً إلى من خلفهم من أصحاب المذهب المعتدل « الأرثوذكسي » في الاقتصاد في القرن التاسع عشر . أما اقتصاديو القرن الثامن عشر فقد كان يعدم ممن ساعدوا على قيام العمل الثوري الكبير ؛ فقد ساهموا في نشر مبادئ النقد والفلسفة الهدامة . وقد أسدوا بهذه الصفة خدمات جليلة ، وعاونوا على انحلال النظام القديم . واستطاع الاقتصاد السياسي أن يقنع الحكومات نفسها بعدم

(1) Pol. pos ; I, 128—129.

(2) Cours, V, 357.

(3) Pol. pos ; II, 410—12.

(4) Cours, VI, 268—9.

قدرتها على توجيه الحركة التجارية والصناعية^(١).

لقد كانت مظاهر التقارب والتفاهم بين الفلاسفة والاقتصاديين في القرن الثامن عشر بديهية إلى حد كبير : وهل نحن في حاجة إلى أن نذكر روح « الفردية » التي كان يدين بها الاقتصاديون ، وزعتهم الواضحة نحو الحد من وظائف الحكومة إلى أقصى ما يمكن ؟ وبالرغم من الجهود التي بذلها عدد كبير منهم ، سواء أكانوا محافظين بطبيعتهم أم من أنصار السياسة المحافظة ، فقد كان من الضروري أن تظهر النتائج المنطقية لمبادئهم واضحة للعيان . وهكذا كانت « المجاهرة بعدم أهمية التعليم الأخلاقي المنظم ، والعمل على محو كل تشجيع رسمي للعلوم والفنون الجميلة ؛ بل الحملات الحديثة ضد النظام الأساسي للملكية ، ترجع من حيث مصدرها إلى الميافيزيقا الاقتصادية . » وقد سار هذا المذهب الاقتصادي في نفس الطريق التي سارت فيه الأجزاء الأخرى من الفلسفة الهدامة . فبعد أن انتهى من عملية الهدم أخذ يحاول إبدال مبادئ النقد بمبادئ الاستقرار ، دون أن يدرك أن ذلك معناه أنه ينكر سلفاً كل تنظيم وضعي .

وليست الصيغة المشهورة : « حرية العمل وحرية المرور »^(٢) ، في الاقتصاد السياسي ، مبدأ ينطوي على حقيقة أكثر مما تنطوي عليه كلمة الحرية ذاتها في السياسة بمعناها الحقيقي . ولذا فإن « كونت » يحارب بكل قوة مبدأ عدم التدخل ، ويعيب على الاقتصاد السياسي أنه ، بعد أن لاحظ في بعض الحالات الخاصة والثانوية « اتجاه بعض المجتمعات اتجاهات طبيعية إلى نظام ضروري معين ، خلاص من ذلك إلى القول بعدم جدوى أي نظام خاص . » ولكن ذلك النظام الطبيعي ناقص جداً ، ومعرفة القوانين الاجتماعية تزودنا بالوسائل التي تكفل تحسينه . وذلك مماثل تماماً ما نقوم به عادة عندما يتعلق الأمر بالكائنات الحية . وإذا نحن لم نعترف إلا بدرجة النظام التي تتقرر بصفة تلقائية فمعنى ذلك تماماً من الوجهة العملية هو أننا « نقف مكتوفي الأيدي أمام كل عقبة تظهر أمامنا » فلننظر إلى الأزمة الاجتماعية

(1) Cours , V, 608 ; Pol. pos. III, 585 .

(2) « Laissez - faire, laissez - passer » تلك هي الصيغة التي تبلورت فيها المذاهب الاقتصادية : (المترجم)

التي نجت عن تقدم الآلات : إن هذه المطالب العادلة الملحة التي ينادى بها العمال الذين حُرموا فجأة من مصدر عيشهم ، وأصبحوا في حالة لا تمكنهم من إيجاد عمل آخر بين يوم وليلة — نقول إن هذه المطالب لا يقابلها رجال الاقتصاد إلا بأن يكرروا « في قحة لا رحمة فيها » عبارتهم العقيمة عن الحرية المطلقة في الصناعة . ولديهم من الجرأة ما يسمح لهم بالإجابة على كل شكوى ترتفع بأن المسألة مسألة وقت . إن تلك الإجابة التي توجه إلى أناس يحتاجون إلى قوت يومهم تبعث على السخرية . « فمثل هذه النظرية تعلمن بنفسها عن عجزها من الناحية الاجتماعية ^(١) . »

وإذن فلم يصبح الاقتصاد السياسي بعد علماً ، ولا أصبح الاقتصاديون حتى ذلك الحين علماء . ولما كان جميعهم على ، وجه التقريب ، محامين ، في الأصل ، أو من رجال الأدب كانوا بعيدين عن فكرة الملاحظة العلمية ، وعن المعنى الدقيق للقانون الطبيعي ، وأخيراً عن إدراك فكرة البرهان . وكيف كان يمكنهم — باستثناء « آدم سميث » ونفر قليل معه — أن يطبقوا الطريقة الوضعية التي لم يعرفوا عنها شيئاً على أنواع التحليل التي بلغت من الصعوبة مبلغاً كبيراً . لقد وضع « دستوت دي تراسي » الاقتصاد السياسي بين المنطق والأخلاق ، وكان على حق في ذلك : لأن الاقتصاد كان (حتى ذلك العهد) أقرب إلى التيافيزيقيا منه إلى العلم الوضعي . فظل مجال التفكير فيه محتفظاً بالطابع الشخصي ، وظلت المدارس المختلفة تتنازع فيما بينها ؛ كما أن الجدل حول المعاني الأولية للقيمة والفائدة الخ .. يذكرنا بالجدل « المدرسي » . إن الفكرة التي تقول بدراسة الظواهر الاقتصادية على حدة ليست في ذاتها فكرة علمية ، وذلك لأن المجموعات المختلفة من الظواهر الاجتماعية يتضامن بعضها على بعض ، ولأن القوانين الخاصة ، في علم الاجتماع ، تعتمد على قوانين أخرى أعم منها ^(٢) . ولا تتحقق الدراسة العلمية للظواهر الاقتصادية إلا إذا نظرنا إليها من وجهة النظر الاجتماعية . وكما أننا لا نستطيع أن نتمثل الإنسان كما لو كان مجرد كائن مادي يحركه عامل واحد هو المنفعة الشخصية ؛ كذلك لا نستطيع أن نعمل القوانين التي تنظم الوجود المادي

(1) Cours, IV, 218 - 24 .

(2) Cours, IV, 212 - 15 .

للمجتمعات عن غيرها من القوانين الأخرى .

وتتجه هذه الاعتراضات نفسها ، بطبيعة الحال ، إلى خصوم الاقتصاديين التقليديين ، أى إلى الاشتراكيين والشيوعيين ؛ وذلك لأنهم تقيّدوا ، على وجه العموم ، بفكرة مماثلة لفكرتهم في العلم . ومع ذلك فإن « كونت » حين ينقدهم يعترف في نفس الوقت بأنهم قد قرروا بعض الحقائق . فليس كل ما قالوه مجانباً للصواب . مثال ذلك أنهم كانوا على حق حين طلبوا أن يكون للحكومة حق التدخل في العلاقات الاقتصادية . وإذا كان من السخف أن يرغب بعضهم في إلغاء الملكية الخاصة — كما ينادى بذلك بعض الفرق الشيوعية — فمن الحق الذي لا مرأى فيه أن الملكية ذات طبيعة اجتماعية ، ومن الضروري أن تخضع للتنظيم^(١) . وكل نظرية تنسب إلى الملكية طابعاً مطلقاً هي — كما يقول « كونت » — نظرية « مضادة للروح الاجتماعية » . ولا يمكن لأى ملكية أن تنشأ ؛ بل من المستحيل أن تنتقل عن طريق صاحبها وحده ، بدون وساطة المجتمع . ولذلك تدخلت الجماعة ، في جميع الأزمنة والأمكنة ، في ممارسة حق الملكية . فالضرائب تشرك الجمهور في كل ثروة خاصة .

ولقد أسدى الشيوعيون (الذين يخلط « كونت » بينهم وبين الاشتراكيين) إلينا خدمة جليلة بمناقشتهم للمشكلة الجوهرية للملكية ؛ إذ ساعدت نفس المخاوف التي أثارها الحنول التي اقترحوها على تثبيت الاهتمام العام حول ذلك الموضوع الخطير ؛ « ولولا ذلك لكان من المحتمل جداً أن يتناساه أو يحتقره أنصار المذهب التجريبي الميتافيزيقي ، أو الأرستقراطيون الأثافيون من رجال الطبقات الحاكمة . » وما كان يسكني أن تثار المشكلة فقط ، دون أن يصحبها الحل الذي اقترحه الشيوعيون . فذكاؤنا الضعيف لا يتعلق طويلاً بمسألة ما إذا لم يظهر في الوقت نفسه جواب لها ، صحيحاً كان أم خاطئاً ، وما لم نحدد موقفنا منه بالقبول أو الرفض . وعلى كل حال كانت « الأخطاء الشيوعية » أجدى وأقل خطراً ، في الواقع ، من الفكرة الوهمية التي كانت سائدة ، والتي كانت تدعى أن الثورة قد انتهت بتقرير النظام البرلماني^(٢) .

(1) Pol. pos., 1, 154.

(2) Pol. pos., I, 160 — 3.

فإذا سلمنا بذلك وجدنا أن المدارس المجددة قد وقعت جميعها في أخطاء شائعة . وسبب ذلك جهلها بالقوانين الضرورية للتطور . فلما كانت تنقصها ، على وجه العموم ، الفكرة التاريخية من جهة ، ولما كانت تجهل مبادئ علم الاجتماع الخاص بالاستقرار من جهة أخرى لم يتبين لها أن تأثير الإنسان في الظواهر الاجتماعية لا يكتب له النجاح إلا في نطاق حدود معينة . وعلى ذلك فاعتقادنا أن الثورة تستطيع أن تغير نظام الملكية في لحظة واحدة ، وأن تغير معه جميع الشروط الاجتماعية التي تتوقف عليه ، مآله إلى الزوال عند ما تمتد « طريقة التفكير الوضعي » إلى الظواهر الاجتماعية كما امتدت إلى الظواهر الأخرى . وحينئذ لا تجد « المشروعات الجامعة » التي يقدمها الاشتراكيون أنصاراً لها ، « ولن يطالب إنسان ما بشيء يعترف الجميع باستحالة تحقيقه . »^(١)

وفي النهاية يعيب « كونت » على الشيوعية نزعتها إلى التضيق على الفردية . ومن الغريب أن يخرج هذا الاعتراض من فمه ؛ إذ طالما وُجّه إليه هو نفسه . فوصفه « چون ستيوارت مل » بأنه منظم للدكتاتورية ، وقارنه في ذلك « يانياس دى لوايولا »^(٢) . ولكن « كونت » يذكرنا بأن الكائن الاجتماعي أو المجتمع يختلف ، في رأيه ، عن الكائنات الفردية أو الكائنات الحية في شيء هام ، وهو أن العناصر التي يتكون منها (أى الأفراد) تحيا حياة مستقلة داخل نطاقه . وتنحصر المشكلة في التوفيق على قدر الإمكان بين هذه الحرية في التصرف وبين توجيه ضروب النشاط نحو هدف واحد . ويجب ألا يُضحي بأحد الأمرين في سبيل الآخر . فالتضيق على الفردية معناه هدم كرامة الإنسان بالقضاء على مسؤوليته ؛ كما أن عدم وجود الاستقلال ، والخضوع لهيئة اجتماعية لا تكثر بالفرد ، يجعل الحياة عبثاً لا يحتمل : « وذلك هو الخطر العظيم الذي ينجم عن النظريات

(1) Cours, IV, 97-9.

(٢) (Saint) Ignace de Loyola منشئ طائفة الجزويت (١٤٩١ - ١٥٥٦) . ولد في « لوايولا » على مقربة من « سان سباستيان » . وبعد أن درس في باريس في كلية « سانت برب » أسس في صومعة بيمارتر « جماعة المسيح » . وكان تابعها الخاص هو نظامها الصارم ، وبخاصة تجاه البابا (المترجم) .

الإصلاحية الخيالية^(١) ، تلك النظريات التي تضحى بالحرية الحقيقية في سبيل مساواة تقوم على الفوضى ، أو في سبيل إثناء يغلو الناس في تصويره^(٢) . وقد تكفلت الفلسفة الوضعية ، في هذا الموضوع ، بمهمة « النقد الحاسم » الذي أثاره رجال الاقتصاد في فرنسا ضد الشيوعية .

٢ - [موقف الفلسفة الوضعية من مشكلة إعادة تنظيم المجتمع]

لم تقتصر الفلسفة الوضعية على دحض آراء الاقتصاديين المحافظين والاشتراكيين بضرب كل فريق بالآخر ؛ بل عاجلت بدورها المسائل التي أثاروها ، واعتمدت في حلها على النتائج التي حصل عليها علم الاجتماع . فنظرت في بادئ الأمر إلى مشكلة « إعادة التنظيم الاجتماعي » في أعم أشكالها ؛ إذ لم يهتم الاشتراكيون مثلما فعل خصومهم من قبل إلا بالثروة ، كما لو كانت الثروة هي القوة الاجتماعية الوحيدة التي أسىء توزيعها وأسىء الإشراف عليها . ولكن هناك قوى أخرى يجب الاهتمام بها . فإصلاح الأحوال الاقتصادية يتوقف في التحليل الأخير على إصلاح الأخلاق . وإذن يجب « إعادة تنظيم الحياة الخلقية » قبل كل شيء ، ويجب تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة للمواطنين ، وجعل كل فرد يشعر بواجبه ويحترم حق الآخرين .

ولم يعالج « كونت » فكرتي الحق والواجب بنفس الطريقة . فهو يقبل فكرة الواجب ، دون أن يخضعها لنقد خاص . فالواجب هو القاعدة التي يعمل بمقتضاها الفرد وتفرضها العاطفة والعقل معاً . ومن الواجب أن نعمل ما نعتزف بأنه أنسب شيء إلى طبيعتنا الفردية والاجتماعية . أما فكرة الحق فتختفي على عكس ذلك في الحالة الوضعية . ويجب أن تستبعد كلمة « حق » من اللغة السياسية ، كما يجب أن تستبعد كلمة « سبب » من اللغة الفلسفية ؛ لأن كلتا الكلمتين تدل على معنى ميتافيزيقي . فكل فرد عليه واجبات قبل الجميع ؛ وليس لإنسان حق بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ففكرة الحق فكرة خاطئة بقدر ما هي منافية

(٢) Pol. pos. I, 159.

(١) اليوتوبيا : Utopies

للاُخلاق ؛ لأنها تفرض مبدأ الفردية المطلق ^(١) .

وقد أثارَت هذه العبارات احتجاجات صارخة ، وخصوصاً من قبل « رنوفييه » وأنصاره ؛ إذ يبدو ، في الواقع ، عند النظر إلى تكوين المجتمع المدني أنها تهمل فكرة العدالة إهمالاً تاماً ، ولا تبني علاقات الناس إلا على الإحسان وعلى العاطفة . ومع ذلك ، فإذا نظرنا إلى الأمر عن كثب لاحظنا أن التعبير الذي استخدمه « كونت » قد أظهر فكرته بمظهر الغلو وشوهها ، وهذا أمر يحدث في كثير من الأحيان . ومن حسن الحظ أن المقارنة التي أشار إليها ، هو نفسه ، بين فكرة الحق وفكرة السبب توضح ما أراد التعبير عنه .

لقد عدل العلم الوضعي عن البحث عن الأسباب ، لكي يقتصر على تقرير العلاقات الثابتة بين الظواهر . ولكن هذه العلاقات تقابل ما كنا نسميه في الماضي بالتأثير السببي ؛ وهي تعبر عن جانب الحق الذي ينطوي عليه هذا التأثير الزعوم . والفارق الوحيد — وهو فارق هام — ينحصر في أن العقل البشري قد ترك وجهة النظر المطلقة إلى وجهة النظر النسبية ، واكتفى بعد ذلك بتقرير الروابط بين الظواهر المختلفة ، دون الحاجة إلى تخيل « قوى رابطة » ^(١) ، حسب التعبير القوي « لما برانش » .

وقد طرأ على فكرة الحق تغيير مماثل . فقد ظلت مدة طويلة ، على غرار « السبب » ، فكرة لاهوتية ثم ميتافيزيقية . وكانت في العصور القديمة مرتبطة أشد الارتباط بالدين . أما عند المحدثين فقد جرى الناس على تصور حقوق الشعوب ؛ بل حقوق الأفراد أنفسهم ، وفقاً لما كان عليه الحق للأمرء والسادة . وبما أنها اشتقت منه فإنها تقوم مثله ، في الحقيقة ، على أساس الإيمان بوجود قوى خارقة للطبيعة ، أو قوى خفية . ولم تكن الحقوق التي يطالب بها كل مواطن إلا مثيلة بقطع العملة الصغيرة بالنسبة إلى الحق المطلق الذي كان يتمتع به الحاكم قديماً ، وهو ممثل الوطن بأكمله . ثم أصبحت فكرة الحق المطلق ميتافيزيقية

(1) Cours, VI, 480. Pol. pos; I, 361-3; II, 87 .

(2) « Entités liantes » .

في القرن الثامن عشر على اعتبار أنه شيء لا يمكن مساسه أو تقييده ، وأنه ملك للفرد ؛ فكانت هذه الفكرة من أهم الأفكار التي ساعدت على انحلال النظام القديم . ولكن عند ما تم هذا الأمر أصبح من المستحيل استخدامها في عمالية الإصلاح ، وشأنها في ذلك تماماً شأن المبادئ الميتافيزيقية الأخرى . فالفلسفة الوضعية لا تعترف بالمبادئ المطلقة ؛ وكل نظام في المجتمع مشروط بنظام آخر وشروط لغيره من النظم في آن واحد . وليس هناك شيء غير مشروط بشروط . وقد أرشدنا علم الاجتماع ألا تنتقل من الفرد إلى المجتمع ؛ بل أوجب الانتقال من المجتمع إلى الفرد .

وعلى ذلك ، يجب أن نقف في هذا المجال أيضاً عن تحويل مبدأ لا يصلح إلا للنقد إلى مبدأ صالح للبناء . ولا شك في أن الحقوق ستستمر في البقاء دائماً ، كما تستمر الصلات الثابتة بين الظواهر . ولكن يجب أن نكف عن تأسيس الحقوق على مبدأ ميتافيزيقي للطبيعة الإنسانية ، كما كفنا من قبل عن إرجاع الصلات التي تربط الظواهر إلى قوى ميتافيزيقية كانت تسمى « أسباباً » . وبدلاً من أن نجعل الواجبات الخاصة تنحصر في احتزام الحقوق العامة ، يجب أن نسير في طريق عكسي ، فننظر إلى حقوق كل فرد على أنها نتيجة لواجبات الآخرين نحوه . وفي جملة القول ينبغي تحديد الواجب قبل تحديد الحق . وهذا المبدأ على جانب كبير من الأهمية في نظر « كونت » . وهو يرى فيه تعبيراً وبرهاناً على تغلب التفكير الوضعي على التفكير الميتافيزيقي ، وعلى خضوع السياسة للأخلاق . وكان يحلو له أن يردد أن « مراعاة الواجب ترتبط بروح المجموع » . أما الحق فإنه يؤدي ، على عكس ذلك ، إلى إنكار كل حكومة وكل نظام اجتماعي ، وخصوصاً إذا فهم على أنه حق مطلق .

وهكذا نرى أن الفلسفة الجديدة تنزع بصورة مطردة إلى « التحديد المهادىء الصارم للواجبات المتبادلة ، وإلى إحلالها محل الجدل النامض الصاخب عن حقوق كل فرد من الأفراد . » وعلى ضوء هذا المبدأ نجد أن المشكلة التي أثارها الشيوعيون تتخذ مظهرأجديداً . فوجود رؤساء الصناعة الأقوياء لا يكون شراً إلا إذا استخدموا

قوتهم في ظلم الناس الذين يخضعون لسيطرتهم وهو ، على العكس ، خير إذا عرف هؤلاء الرؤساء واجبههم وقاموا به خير قيام . فالصالح الشعبية لا يهتمها أن تكون رؤوس الأموال المتركة في أيدي هؤلاء أو أولئك ، ولكن بشرط أن يكون استخدامهما نافعا للكتلة الاجتماعية ^(١) . ومن الواضح أن هذا الشرط الضروري « يعتمد على الوسائل الأخلاقية أكثر مما يعتمد على الوسائل السياسية . » فهذه الأخيرة تستطيع بلا شك أن تعترض على تكديس الثروات في أيدي نفر قليل ، مما يهدد بشل النشاط الصناعي . ولكن تأثير هذه الوسائل « الاستبدادية » يكون أضعف من تأثير الاستهجان العام الذي توقعه الأخلاق الوضعية على كل من يستخدم ثروته في أنانية مفرطة . ويزيد تأثير هذا الاستهجان ، إلى درجة لا تمكن معها مقاومته ، كلما أصبح أولئك الذين يتحملونه في حالة « لا تمكنهم من إنكار مبدئه ، نظراً لأن هذا المبدأ سيقن للجميع بطريق التربية الأخلاقية العامة . » وعلى هذا النحو لم يكن خوف الأمراء من قرار الحرمان الذي كانوا يتعرضون له في العصور الوسطى بأقل من احترام الناس الذين كانوا يشهدون توقيع هذا القرار .

فإذا ما نفذت التربية الأخلاقية العامة ، تحت إشراف السلطة الروحية ، لم يعد هناك مجال للخوف من ظلم طبقة الرأسماليين ؛ إذ يعتبر الأغنياء أنفسهم من الوجهة الأخلاقية أمناء على رؤوس الأموال العامة . ولا تصبح المسألة في هذه الحالة مسألة إحسان ؛ بل يكون من « واجب » من يملك أن يحققوا للجميع التربية أولاً ثم العمل ثانياً .

ولا ريب في أن هذه الآراء قد تبدو شديدة الغرابة وممعة في الخيال . ولكن يرجع سبب ذلك — كما يقول « كونت » — إلى أن المجتمع الحديث لم يكون لنفسه بعد نظاماً أخلاقياً . فالملاقات الصناعية ، التي اتسع نطاقها اتساعاً عظيماً ، يتحكم فيها نوع من المذهب التجريبي الخطر ، بدلا من أن تنظم تبعاً لقوانين أخلاقية . والحرب وحدها — سواء أعلنت بشكل سافر أم محجب — هي التي

تنظم العلاقات بين رأس المال والعمل . أما في الحالة الطبيعية للإنسانية فنرى ، على عكس ذلك ، أن هذه العلاقات «منظمة» . فالقوة لا تولد الاضطهاد . وكل مواطن يُعتبر « موظفاً عاماً » يقوم بأعباء معينة ، تحدّد في آن واحد التزاماته ومطالبه (أى حقوقه) . والملكية وظيفة كالوظائف الأخرى وليست امتيازاً . فهي تستخدم في تكوين وتنظيم رؤوس الأموال التي يُعيد بها كل جيل مشروعات الجيل الذي يليه . ولذلك يجب ألا يحوّلها الملاك عن غرضها العام إلى خدمة مصالحهم الخاصة (١) .

والعمال موظفون عموميون كأصحاب رؤوس الأموال سواء بسواء . وليست الأعباء التي يقومون بها بأقل ضرورة للمجتمع . وهم يستحقون أن يعترف المجتمع بجميلهم بصرف النظر عما يتقاضونه من أجور . والواقع أن عاداتنا الخلقية تنطوي على هذا النوع من الشعور إذا كان الأمر يتعلق بالهن الحرّة . فإن دفع الأجر لا يُعنى من العرفان للجميل في هذه الحال . فيجب إذن أن يعتمد هذا الشعور إلى كل الأعمال التي تساهم في الرخاء العام . ويقول « كونت » إن خدمة الإنسانية تؤدّى بالجان ، وإن الأجر ، مهما بلغ مقداره ، لا يوازى إلا الجزء المادى من كل خدمة . وهو يستخدم في تعويض الاستهلاك الذى يتطلبه العضو والوظيفة . أما عن جوهر الخدمة في ذاته فليس له من جزاء إلا العبطة بأداء هذه الخدمة ، وعرفان الجليل الذى يثيره في النفوس (٢) .

وعلى ذلك ، ففي المجتمع « تام التكوين حقيقة » (لاحظ هذا التعبير الذى يستخدمه « دى بونالد » غالباً) نجد أن التفرقة الفجّة بين الوظائف العامة والخاصة مألها إلى الزوال . فكما أن أقل جندي في الجيش له كرامته التي تنبعث من التضامن الوثيق بين أعضاء الوحدة العسكرية ومن اشتراك الجميع في إعلاء شرف واحد ؛ كذلك سينظر الناس إلى أحقر الحرف في الوقت الحالى على أنها حرفة نبيلة (٣) ، عند ما تتيح التربية الوضعية للأفراد أن يشعروا بأن كلا منهم يساهم في بناء صرح المجتمع . إن النظام الصناعى الذى لا يظهر لنا اليوم سوى الكفاح

(1) Pol. pos; I, 156—64. (2) Pol. pos. II, 409. (3) Cours , VI, 511—15.

بين أنواع الأنانية ليس إلا نظاماً فوضوياً ، أو إن شئت فقل إنه « إنكار لكل نظام » .

وإذن فلم يكوّن المجتمع الحديث نظامه الخلقى حتى الآن ؛ ولكنه سيكونه شيئاً فشيئاً ، كما كوّن المجتمع الحربى تقاليده . وتسيطر ميول الأثرة على الحياة الحربية أكثر مما تسيطر على أى نوع آخر من أنواع الحياة . ومع ذلك ، فنظراً لأن هذه الحياة لا تنمو إلا فى ظل الاتحاد فإن هذا الشرط وحده كان كافياً لإظهار أمثلة رائدة من التفانى والإخلاص ^(١) . فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الحياة الصناعية التى تقوم على حب السلم والعمل الإنشائى ؟ وإذا لم يتم هذا الإصلاح ، وظلت « الفوضى » الحالية فى الأخلاق ، فسيظل المجتمع الحديث فى مرتبة أحط من مجتمع العصور الوسطى الذى كانت تنظمه قوته الروحية تنظيمًا حقيقياً ؛ بل سيكون أيضاً فى مرتبة أحط من مرتبة المجتمعات العسكرية . إذ ما فائدة إحلال الاحتكار محل الغزو ، والدكتاتورية القائمة على حق أكثر الناس ثروة محل الدكتاتورية القائمة على حق الأقوى ؟ ^(٢) .

فالأمر كله يتوقف إذن على التربية الأخلاقية العامة ، وهذه تتوقف بدورها على إنشاء سلطة روحية . وقد امتاز المذهب الوضعى على غيره من المذاهب بأنه أعاد إلى هذه السلطة نفوذها . ولقد أرادت المدارس الجديدة جميعها توفير التربية الطبيعية والعمل المنظم للطبقة الكادحة . ولكنها كانت ترغب فى تحقيق الأمرين معاً ، أو فى توفير العمل قبل التربية . أما المذهب الوضعى فإنه يريد تنظيم التربية أولاً ^(٣) .

ومن الطبيعى أن تهتم التربية الوضعية بإبراز الواجبات فى مظهرها الاجتماعى . وإذا كانت الأخلاق الوضعية تأمر باتباع الفضائل الأولية كالاعتدال والعفة فليس ذلك لما تعود به من نفع على الفرد . وحتى فى حالة « ما إذا وُهب الفرد طبيعة قوية تحميه من النتائج الرذولة للافراط أو التبذل » فإن الاعتدال وكبح النفس يفرضان عليه بنفس القوة ؛ لأنهما ضروريان لأداء واجباته الاجتماعية على

(1) Pol. pos. , II, 16.

(2) Pol. pos. , VI Appendice. P. 211.

(3) Pol. pos., I, 169.

خير وجه^(١) . كذلك ليس هدف الأخلاق العائلية أن « تنمى نوعاً من الأنانية بين عدة أفراد » ، ولكن هدفها هو تنمية عواطف المودة والتعاطف التي تمتد من الأسرة شيئاً فشيئاً إلى الطائفة الاجتماعية ، ثم إلى الإنسانية . فبدأ الأخلاق في مجلتها هو تمويد الإنسان على أن يقدم الإنسانية على نفسه ، وأن يجعل ذلك رائده في كل حركة من حركاته ، وفي كل فكرة من أفكاره . فإذا ما تم هذا الأمر انتظم المجتمع الحديث من تلقاء نفسه ، واستتب النظام الوضعي .

(1) Pol. pos ., I, 97 — 8.

الفصل الثالث

فكرة الإنسانية

ليس هناك شيء مطلق في هذا العالم ؛ بل كل شيء نسبي : هذا ما كتبه « كونت » منذ ١٨١٨ إلى صديقه « فالّا »^(١) . ومع ذلك ، فقد كان يعتقد في الواقع أن هناك حقيقة عليا تتوقف عليها كل الحقائق الأخرى ، وكان يعد فكرة هذه الحقيقة أساساً لوجهة نظره العقلية عن العالم . ويطلق « كونت » على هذه الحقيقة اسم الإنسانية . وهي ليست الهدف النهائي « في ذاتها » لكل فكرة ولكل نشاط ، ولكنها الهدف النهائي « بالنسبة إلينا » . وهذا الفارق لا يعني أكثر من أن الفلسفة الجديدة قد تركت وجهة النظر الميتافيزيقية إلى وجهة النظر الوضعية . وبهذا التحفظ ، تكون فكرة الإنسانية « موازية » تماماً لفكرة القديمة عن الحقيقة المطلقة . فإنها تحمل محلها وتؤدي وظيفتها الدينية . فهي إذن في الحقيقة « فكرة مطلقة نسبية » ، إذا جرؤنا على مثل هذا التعبير . وتظهر فكرة الإنسانية في مذهب « كونت » في أشكال شتى متتابعة . أو بعبارة أدق نجد أن تطور مذهبهم قد كشف النقاب شيئاً فشيئاً عن الصفات المختلفة لذلك « الكائن الأعظم » . فقد كان « كونت » في المرحلة الأولى من حياته الفلسفية يفضل النظر إلى الإنسانية على أنها موضوع للعلم . أما في المرحلة الثانية فقد غدت في نظره كما لو كانت موضوعاً للعبادة والحب . ونحن نستطيع أن نتتبع في هذا المجال تطور المشاعر التصوفية والدينية التي أخذت تؤثر — منذ ١٨٤٦ — على وجه الخصوص — في آراء « كونت » وتغير من لهجته ، دون أن تكون ، مع ذلك ، سبباً في تنكر مذهبهم لخصائصه الذاتية .

(1) Lettres à Valat, P. 54. (15 Mai. 1818) ..

١ — [الفرد صيغة الانسانية]

لقد قال « كونت » من الواجب ألا نعرّف الإنسانية بالإنسان ؛ بل يجب على العكس أن نعرف الإنسان بالإنسانية . ونحن نفهم ، بوجه عام ، المغزى الخلقى والاجتماعى الذى ترى إليه هذه الصيغة : فترى فيها طعنًا فى « مبدأ الفردية » وأحد الأسس الموجّهة للنظام الوضعى . وفهم الصيغة على هذا النحو لا يجانب الصواب : فالواقع أن مثل هذه النتائج يمكن استنباطها من هذه الصيغة التى وضعها « كونت » . ولكنها ليست إلا نتائج ، على كل حال . وليس الهدف المباشر لهذه الصيغة هو إخضاع الفرد ، من وجهة النظر الاجتماعية ، للجماعة . فهى تعبر ، قبل كل شيء ، عن حقيقة واقعية . فإذا نظرنا إلى الإنسان فى حالة عزله فإن العلم الوضعى لا يسمح بتعريفه إلا بأنه حيوان تهدف حياته الحيوانية إلى حفظ كيانه العضوى ، وشأنه فى ذلك شأن جميع الحيوانات الأخرى . إما إذا أردنا تعريفه بصفاته الإنسانية الجوهرية ، أى بالذكاء واليبل إلى حياة المجتمع ، فيجب فى هذه الحال أن نتخطى النظر إلى الفرد ، لى ننظر إلى النوع الإنسانى بأسره . أما من وجهة النظر البيولوجية الخالصة فإن عبارة « دى بونالد » يجب أن تعكس . فهذه العبارة التى تقول : « إن الإنسان كائن عضوى يقوم الذكاء بخدمته » تصدق إذا ما تركنا وجهة النظر البيولوجية إلى وجهة النظر الاجتماعية ، ونظرنا إلى النوع الإنسانى على أنه كائن واحد يتصف « بالمعظم والخلود » (وهى فكرة يبررها النمو المطرد للذكاء والقبالية لحياة الجماعة^(١)) ؛ ففى هذه الحالة نستطيع أن نعتبر أن خضوع الحياة العضوية خضوعاً إرادياً ومنظماً للحياة الحيوانية هو النموذج المثالى الذى تنزع إليه الإنسانية المتحضرة . ونستطيع حينئذ أن نستخدم تلك العبارة فى وصف الإنسانية . وجملة القول لا يكون المرء إنساناً حقيقة إلا باشترাকে فى صفات الإنسانية .

ولهذه « الوحدة الاجتماعية العظيمة الخالدة » صفتان جوهريتان وهما : فكرة

(1) Cours, III, 232, sq.

التضامن وفكرة الاستمرار^(١). وهما صفتان اجتماعيتان وخلقيتان في آن واحد. ولا يمكن أن تتصف الإنسانية بغيرها تين الصفتين. أما صفات «المطلق» اللاهوتي والميتافيزيقي فإنها تتعلق بالمقولات المعروفة عن الجوهر، والسبب، والزمان، والمكان الخ... وكان يُنظر إلى هذا المطلق على أنه مفرد، بسيط، لا نهاية له الخ... وما أكثر ما كانت تتردد التعبيرات الغامضة، أو المتناقضة في غالب الأحيان، للوصول إلى هذه الفكرة وهي: أن المبدأ الأسمى مبدأ «مطلق». أما الفلسفة الوضعية فإنها تسلم، على العكس من ذلك، بأن درجة ارتباط الظواهر بغيرها تزداد كلما ارتقينا في مراتب الموجودات نحو الكمال. ولذلك فإن الإنسانية — وهي أشد الموجودات التي نعرفها «تركيباً» وأكثرها «سمواً» — تكون كذلك أشدها ارتباطاً بغيرها من الموجودات. فوجودها ينتهي حتماً بانتهاء وجود الكوكب الذي تعيش فيه. ووحدتها وحدة تتألف من «مجموعة». وهي تنطوي على ضروب من النقص، كما أنها عرضة لأزمات متعددة الأنواع. ومع ذلك فهي — بحالاتها الراهنة وحسب ما يثبتته لنا العلم والأخلاق — أسمى غاية يستطيع أن يدركها عقلنا، وأعلى مثال تتعلق به قلوبنا، وأجدر هدف بإخلاصنا.

ولقد قام علم الاجتماع الخاص بالاستقرار بدراسة التضامن الإنساني. وقد رأينا من قبل كيف كان «التضامن» الاجتماعي مبعث إعجاب «أوجيست كونت»؛ إذ كان يرى أنه أشد إحكاماً وأكثر ارتباطاً بين أجزائه من «التضامن» الحيوي. وواجب التربية الوضعية أن تنمي عاطفة التضامن، وأن تجعلها مبدأ للتعليم الخلق. وبذلك تغلغل في نفس كل فرد عقيدتان تتضمن كل منهما الأخرى، وتنم عنهما ضروب تفكيره وسلوكه: وأولاهما أن يقتنع بأنه لم يصبح إنساناً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة إلا بفضل اشتراكه في الإنسانية؛ وذلك لأن ذكائه وأخلاقه أشياء اجتماعية بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من قوة. أما العقيدة الثانية فتتضمن معرفته بأن الإنسانية قد تكونت — في بعض نواحيها — مما يساهم به في بنائها، وبأن كل عمل من أعماله، رغب أو لم يرغب، يؤثر ويتردد

(1) Cours, VI, 810 - II; Pol. pos., I, 363 - 5.

صداء في الحياة الاجتماعية . ومتى اقتنعنا أننا نعيش في الإنسانية وبالإنسانية ، فإننا سنقتنع أيضاً بأنه يجب أن نعيش للإنسانية . وإذا كان « مابلرانس » قد قال إن الله هو نقطة التقاء ملكات الذكاء عند الناس فلا شك في أن « كونت » يقول ، عن طيب خاطر ، إن الإنسانية هي نقطة التقاء الإرادات الطيبة .

وكما أن دراسة التطور في علم الاجتماع أهم بكثير من دراسة الاستقرار ؛ كذلك نجد ، فيما يتعلق بصفات الإنسانية ، أن الاستمرار يحتل مكاناً أسمى من التضامن . فليس الأفراد والشعوب الذين يعيشون في زمن واحد متضامنين فحسب ؛ بل إن الأجيال المتعاقبة تساهم جميعها في عمل واحد . فلكل جيل « مقدار محدود يساهم به . » واستمرار هذه الجهود خلال الزمن يولّد في أنفسنا « مبدأ أنبل وأكمل عن الوحدة الإنسانية . » وهذه هي الفكرة هي التي طالما أعجب بها « كونت » لدى « كوندريسيه » ، ثم استعارها منه ، وتوسع فيها في نظريته الوضعية عن التقدم .

وإذا فهمت الإنسانية على هذا النحو فإنها تبعث في نفوسنا أقوى مشاعر العرفان بالجميل . ألسنا مدينين لها بكل ما فينا من طيب وجميل ، بل بكل ما هو إنساني ؟ وسيشعر المرء بأن الناس في جميع الأزمنة « متعاونون معه »^(١) . وما عليه إلا أن يتأمل كيانه المادي والعقلي والخلقي لكي يدرك مقدار ما يدين به لمجموع من سبقوه . إن الذي يظن نفسه مستقلاً عن الآخرين لا يستطيع أن ينطق بهذا الهراء (الذي يعده « كونت » كفراً) دون أن يكذب نفسه بنفسه : وذلك لأن اللغة التي ينطق بها ليست إلا ظاهرة اجتماعية وثمرّة من ثمار المجتمع^(٢) .

وحينئذ يصبح التاريخ « العلم المقدس » للإنسانية . أو نقول بعبارة أكثر يسراً إن التاريخ سيمبر لنا عن شعور الإنسانية بنفسها شعوراً يزداد وضوحاً يوماً بعد يوم ، بفضل دراسة نشاطها العقلي والخلقي فيما مضى من الأزمان وبفضل تقدم الفكر التاريخي ، سوف تحمل فكرة التطور الذي يخضع لقوانين — وكذلك ستحل فكرة « النظام القابل للنمو » — شيئاً فشيئاً محل الفكرة الخاطئة التي كانت

(1) Cours, VI, 365.

(2) Pol. pos. ,I, 221.

تعزو إلى الإنسان قوة تأثير لا حد لها في الظواهر الاجتماعية . وسيظهر لنا أن الجزء الذي يساهم به كل جيل في النشاط العام للإنسانية ضئيل جداً بالضرورة إذا قورن بما تلقاه هذا الجيل ذاته عن الأجيال السابقة . ورفض هذا التراث معناه أننا نرفض مقومات وجودنا بوضعه الراهن ، وهو إدعاء سخيف ومناف للأخلاق ؛ كما أنه فيما عدا ذلك أمر عديم الجدوى . فمن المستحيل على الإنسان أن يتنكر للإنسانية ، دون أن يقضى على وجوده . فهو يمثل بالضرورة ، في أثناء حياته ، ماضياً طويلاً حافلاً بالجهود العقلية والخلقية . وتلك هي الصفة الجوهرية للحياة البشرية ؛ لأن التعاون يوجد على أشكال تتفاوت درجة وضوحها عند بعض الأنواع الحيوانية الأخرى . أما استمرار الروابط فمن خصائص الإنسانية وحدها . وقد لخص « كونت » هذه الحقيقة في عبارة جميلة حين قال : « إن الإنسانية تتألف من الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء . »

ومع ذلك ، فلا هذا « النير » الذي يهبط كاهل الأحياء ويحملهم ثقل التاريخ وما قبل التاريخ ، ولا هذا « التضامن » الذي يجعل الإنسانية « كائناً جيمعاً » أعظم ، مجردان الإنسان من حريته في العمل . فليس من نتائج التضامن والاستمرار الإنساني أن تؤمن بنوع من المصير المحتوم ؛ إذ يظل الأفراد مسئولين . ومن الواجب ألا ننظر إليهم على أنهم أجزاء آلة أو خلايا جسم عضوي ، أو أفراد قطيع من الحيوان . فالإنسانية ليست نباتاً ينمو على الشعب المرجانية . ومقارنتها بهذا النوع من النبات « يدل — كما يقول « كونت » — على قصور عن فهم المغزى الفلسفي للتعاون الاجتماعي عند بني الإنسان ، وعلى جهل كبير بالحقائق البيولوجية التي تتصل بنوع الحياة التي يحياها هذا النبات ^(١) . » إن هذه المقارنة تحاول التقريب بين جماعة تقوم على الإرادة الحرة والاختيار وبين مجموعة تقوم على اشتراك غير إرادي لا يمكن التحرر منه . وعلى العكس من

(١) Cours , VI, 351 — يطلق على هذا النبات اسم Polypier وهو عبارة عن

نوع من المحار تتشعب منه شعب كثيرة من مادة جيرية ناصعة البياض ، وتزين به المنازل أحياناً . (المترجم)

ذلك ، يقوم تعريف الإنسانية - بصفتها كائناً جمعياً - على التضاد بينها وبين الجماعات الحيوانية . (ففي هذه الجماعات يرتبط الأفراد برابط طبيعي [فيزيقي] ولكنهم مستقلون من جهة الوظائف العضوية) . أما بالنسبة إلى الإنسانية فالأفراد مستقلون من الناحية الجسمية ولا يرتبط بعضهم ببعض في الزمان والمكان ، إلا من ناحية الوظائف العقلية والخلقية .

وعلى هذا النحو فإن هذا « الكائن الأعظم » يتميز على وجه الخصوص عن الكائنات الأخرى بأنه يتكون من عناصر يمكن فصلها ، ويستطيع كل منها أن يشعر بما يساهم به من تعاون ، وأن يرغب في هذه المساهمة أو يرفضها طالما يظل ذلك التعاون مباشراً ^(١) . ولا يستطيع الفرد ، دون ريب ، أن يتجرد من صفات الإنسانية ، وذلك الأمر واضح جداً . ولكنه يحتفظ مع ذلك باستقلال جزئي . فكما أنه يستطيع التعاون في النشاط العام حراً مختاراً ؛ فهو كذلك حر في عرقلة هذا النشاط في حدود ما تسمح به قواه . وبالجمل ، فبالرغم من أن تطور « الكائن الأعظم » يخضع لقوانين ، فما أبعد كل فرد عن أن يتمتع بشخصيته ^(٢) في هذا الكائن ؛ بل إنه يقوم فيه بوظيفته الخاصة ، كما يستطيع القيام بعمل يعترف له فيه بالفضل . فمعرفة القوانين الاجتماعية ، في ذاتها ، قاعدة تنظم النشاط الإنساني ، وليست وسيلة لاستعباد الإنسان .

٢ - [الإنسانية موضع تقديس وعبادة]

حدد « كونت » ، في الجزء الأخير من حياته ، صفات ما أطلق عليه منذ ذلك الحين اسم الكائن الأعظم الجديد . وبالرغم من أنه ينبغي لنا ألا نورد هنا عرضاً للديانة الوضعية ، فإننا نجد من واجبنا أن نشير ، في بضع كلمات ، إلى الشكل الذي انتهت إليه هذه الفكرة العظيمة في عقل « كونت » .

فن الواجب أولاً ألا تفهم الإنسانية على أنها مجرد مجموع الأفراد أو الجماعات الإنسانية في الحاضر والماضي والمستقبل ؛ لأن جميع الناس يولدون بالضرورة

(1) Pol. pos. ,II, 59 .

(2) Pol. pos. ,I, 341.

أطفالاً للإنسانية ، ولكنهم لا يصبحون جميعاً خداماً لها . فكثير منهم يظل عالة على الإنسانية . ولذا فإن جميع من لا يندمجون ، « أو من لم يستطيعوا الاندماج »^(١) بدرجة كافية ، وجميع من ظلوا عبثاً يثقل النوع البشري ، لا يصح أن يكونوا جزءاً من « الكائن الأعظم » . فهناك عملية انتخاب تجري بين الناس : فيدخل بعضهم نهائياً في نطاق الإنسانية لكيلا يخرج منه أبداً . ويخرج الآخرون من هذا النطاق لكيلا يعودوا إليه أبداً . ويجري هذا الانتخاب تبعاً لنوع الحياة التي يفضلها كل منهم . فن عاش بالمعنى الحيوي الصرف لهذه الكلمة ، أو بمعنى آخر من وقف ملكاته العليا على خدمة الوظائف العضوية ، يدخل في عداد من أطلق عليهم « كونت » في عبارة قوية قاسية اسم « منتجى الأقدار »^(٢) ، وهؤلاء لا يدخلون في الإنسانية إلا بصفة عابرة ؛ والموت بالنسبة إليهم — كما هي الحال بالنسبة إلى أجهزتهم التشريحية والعضوية — نهاية بدون عودة . أما أولئك الذين استطاعوا « إعلاء غرازهم » أو حاولوا ، في الأقل ، إخضاع الوظائف العضوية للوظائف العليا ، أو سعوا بالإجمال وراء تحقيق هدف الإنسانية الأسمى : وهو تفوق الذكاء على الميول العاطفية ، والغيرية على الميول الأنانية — نقول إن هؤلاء سيخلدون في الإنسانية إلى الأبد ؛ لأنهم عاشوا من أجلها .

ولما كان الحكم على سلوك المرء لا يصدر بصفة نهائية إلا بعد موته فالإنسانية تتألف في جوهرها ممن فارقوا الحياة ، « وقبول الأحياء فيها لا يكون إلا بصفة مؤقتة تقريباً »^(٣) . فكل جيل يكون في أثناء حياته المادة العضوية الضرورية لنشاط الوظائف العليا ، وهي الوظائف الإنسانية الحقة . ولكن هذه الميزة التي يتميز بها هذا الجيل مؤقتاً سرعان ما تفلت من بين يديه ، كما أفلتت من أيدي الأجيال السابقة ؛ فلا ينخرط في سلك الإنسانية من رجال هذا الجيل إلا من أثبتوا جدارتهم بذلك الشرف . وأكثر من ذلك فإن ما يندمج في الإنسانية من

(1) Pol. pos. , I, 411 ,

(2) Catéchisme Positiviste, P. 30—31: « Les producteurs de fumier. »

(3) Pol. pos., I, 411.

كيانهم لا يشمل إلا العناصر النبيلة دون غيرها . وبذلك يكون الموت قد « طهرهم » .

وقد أتاحت هذه النظرية لـ « كونت » تحقيق هدفين في آن واحد . وقد وجد من المرغوب فيه تحقيقهما على حد سواء . فمن جانب ، تظل الفكرة الدينية للإنسانية في انسجام تام مع الفكرة التي زودنا بها علم الحياة وعلم الاجتماع عنها . فالإنسانية التي يتصورها « كونت » على هيئة « الكائن الأعظم » ، هي نوع من تجسيد الوظائف التي ينزع الإنسان إلى تمييز نفسه بها عن الحيوان ؛ وهي تحقيق مطرد ، في خلال الزمن ، لقوى الذكاء والحاسة الخلقية التي تنطوي عليها الطبيعة الإنسانية . وهي كذلك الصورة المثالية المجسمة لتلك القوى . وبهذا المعنى الأخير تصبح موضوعاً للحب والعبادة . ولما كان الأفراد الذين ينضمون تحت لوائها لا يشتركون فيها إلا بخير جزء من كيانهم فإن المذهب الوضعي ينتهي بطبيعة الحال إلى « تخليد ذكرى » العظماء الذين أسدوا الجليل إلى الإنسانية . وهذه الفكرة هي إحدى الأفكار الدينية التي تحددت بدقة في عقل « كونت » منذ وقت مبكر .

ومن جانب آخر ، نرى أن الرغبة في الخلود قوية في قلب الإنسان . وقد اعترف « كونت » ، من حيث المبدأ ، بقيمة — ولو مؤقتة في الأقل — لكل ما يصدر عن الطبيعة الإنسانية بصفة تلقائية : فنظر إلى العلم كما لو كان امتداداً « للعقل العام » ، وإلى الأخلاق المنهجية على أنها نمو للأخلاق التلقائية . فكان يجب عليه إذن أن يقيم وزناً لذلك النزوع الذي يدفع الإنسان بقوة ، لا سبيل إلى مقاومتها تقريباً ، نحو الرغبة في الانتصار على الموت ⁽¹⁾ . وقد وجد هذا النزوع ما يرضيه ، حتى الآن ، بفضل ما تعلق به من أوهام . ولكن هذا النوع من المعتقدات لم يعد يتفق مع التقدم الذي أحرزه تطور العقل الإنساني . هذا إلى أن الناس قد غلوا كثيراً في تقدير الآثار الاجتماعية للمخاوف أو الآمال التي تترتب على الإيمان بحياة أخرى . والواقع ، كما يقول « كونت » ، (وقد أيدته في ذلك علم الأديان) أن اتجاه الإنسان إلى الرغبة ، وبالتالي إلى اعتقاد أن روحه ستواصل

(1) Discours sur l'Esprit positif, 75-6.

الحياة بعد أن يفنى كيانه العضوى ، قد ظهر منذ أزمنة سنحيقة ، أى قبل أن يُستخدم فى بناء العقائد الدينية وفى ضمان النظام العام . وفى هذا المجال أيضاً لا تحاول الفلسفة الوضعية إنكار الواقع أو هدمه ، ولكنها تغير طريقة فهمه وتعليقه . فتراها تطرح الفكرة الوهمية الفجة عن الخلود الموضوعى ، وتحل محلها الفكرة التى لا يقبل العقل غيرها ، وهى فكرة الخلود الذاتى . وهكذا نرى أن نفس المذهب الذى يسلبنا وسائل العزاء التى كانت تحرص عليها الأجيال السابقة يعوضنا عنها تعويضاً كافياً ، حين يتيح لكل منا فرصة الأمل فى الاتحاد بالكائن الأعظم .

« وخلود الإنسان فى الغير » نوع حقيقى جداً من الوجود^(١) . وهو النوع الوحيد من الوجود الذى نستطيع أن نأمل فيه بعد الموت . وهو كذلك النوع الوحيد الذى يجب أن نرغب فيه إذا كان حقاً أن الخصائص التى تعبر أصدق تعبير عن ذاتيتنا لا تكمن فى الفرد بمعناه البيولوجى ، وإنما فى العقل والإرادة الطيبة . وهى الصفات التى تعبر عن العنصر الاجتماعى أو الإنسانى فى كياناتنا . فالمرء الذى لم يعيش إلا لنفسه ، والذى لم يبحث عن الحياة إلا لإرضاء أنانيته ، قد أضاع الحياة ؛ لأن الموت يطويه برمته . أما من عاش من أجل الآخرين ، ولم يبحث عن الحياة من أجل نفسه ، فقد وجد الحياة ؛ لأنه سيخلد فى نفوس الآخرين . وإذا كانت الطمأنينة والسلام فى ديانات الماضى هى اتحاد المرء بالله ، فإنها فى الديانة الوضعية اتحاد المرء بالإنسانية .

وإذا اندمج المرء فى « الكائن الأعظم » فإنه لا ينفصل عنه^(٢) . إذ يرتفع حينئذ عن نطاق جميع القوانين الطبيعية ، ولا يظل خاضعاً إلا للقوانين العليا التى تسيطر مباشرة على تطور الإنسانية ؛ بل إنه يرتفع أيضاً عن مجال قوانين الزمان والمكان ، ويمكن أن يُبعث فى نفوس كائنات متعددة فى آن واحد . ألا نرى أن الفكرة التى يخلقها أحد الشعراء أو الفنانين أو العلماء قد تلهم فى وقت واحد عدداً كبيراً من الأحياء المنتشرين فى أنحاء متفرقة من سطح الأرض ؟ فالخلود الذاتى ، الذى يتجدد فى حلقات متصلة من البعث يأتى بعضها فى إثر بعض ،

(1) Pol. pos. , I, 346—7.

(2) Pol. pos. , II, 60—2.

سيستمر ما استمرت الإنسانية ذاتها . « إن الحياة مع الأموات ، كما يقول « كونت » ، هي أحد الميزات الثمينة التي يمكن أن تتاح لنا ^(١) ولكن بالمثل يعيش الأموات معنا ؛ بل إنهم يعيشون فينا . وهؤلاء الذين امتازوا بصفات الإنسان حقاً ، وأضافوا إلى تراث الإنسانية بما بذلوا من جهود تتصل بالعقل أو الإرادة الطيبة ، يعيشون في نفوسنا ويمثلون فيها أحسن العناصر وأكثرها خلوداً ؛ لأن تلك العناصر هي التي ستبقى من كياناتنا عندما يفنى جيلنا . كما أننا سنخلد أيضاً بمقدار مانسأهم في زيادة هذا التراث ، وبمقدار ما نقدم من أعمال نستحق عليها تقدير معاصرينا ومن يخلفونا . فالحياة الراهنة تجربة . والحياة « الذاتية » ، أى الاندماج في الإنسانية ، خلاص ومكافأة في الوقت نفسه لمن يخرجون من هذه التجربة منتصرين ^(٢) . وفي ذلك ما يظهر لنا إلى أى حد يظل المثال الأعلى الخلقى والديني القديم قائماً في المذهب الوضحي . ولا يدهشنا ذلك كثيراً إذا عرفنا أن « كونت » كان يتخذ من « كتاب تقليد المسيح » ^(٣) موضوعاً لقراءته اليومية في آخر أيام حياته .

وإذن نستطيع أن نقول : إن آراء « أوجيست كونت » العلمية والاجتماعية والدينية تتجمع كلها وتتلاقى في فكرة واحدة هي فكرة « الإنسانية » ، التي تعد مركز هذه الآراء جميعاً . فإذا كان هذا التجمع كاملاً فإن « كونت » يكون قد أدى رسالته . وقد استطاع من قبل أن يعالج الفوضى العقلية والخلقية ، وهو يعمل الآن على إزالة الفوضى السياسية والدينية . وبذلك تتحقق الوحدة في كل

(1) Pol. pos., 1, 262. (2) Pol. Pos., IV, 36.

(٣) « L'Imitation de Jésus christ » — كتاب ديني لم يذكر اسم مؤلفه ، كتب باللاتينية ، ويحوي أربعة أجزاء مستقلة . وهو يبعث على الإعجاب بما حواه من مظاهر التقوى والإيمان في بساطة ووضوح . وأجزاؤه هي : (١) نصائح من أجل الحياة الروحية ، وهو يبين للإنسان طريق الخلاص من نفسه ومن شهوات العالم (٢) نصائح لمعرفة الذات ، ويساعد الإنسان على التغلغل في أعماق نفسه وتحليل عواطفه (٣) عزاء النفس ، ويكشف للإنسان عن أسرار الحب الإلهي (٤) نداء المتبذل للاتحاد بالله . وهناك ما يزيد على ٥٠ ترجمة فرنسية لهذا الكتاب . أشهرها ترجمة « كورني Corneille » التي كتبها بالشعر ، وترجمة الأب لامنييه Lamennais في القرن الثامن عشر (المترجم) .

مجال . وقد تحققت الوحدة من قبل في التفكير ، ما دامت مبادئنا قد غدت متجانسة أى وضعية ، وما دام المنهج الوضعي ذاته هو الذى يستخدم فى الأبحاث التى تقوم بها ، وما دامت مجموعة العلوم قد نظمت ، فى آخر الأمر ، وفقاً لوجهة النظر الاجتماعية . كما أن الوحدة قد تحققت أيضاً فى أرجاء النفس الإنسانية ، ما دام العقل — بعد أن أدرك قوانينه ووظائفه الجوهرية — أصبح يخضع للقلب ويصنئ لتوجيه عاطفة الحب للإنسانية . وأخيراً ستتحقق الوحدة فى المجتمع ما دامت السلطة الروحية الجديدة ، التى تقوم على مبادئ يقبلها الجميع ، تستطيع تزويد جميع الأفراد بثقافة مشتركة ، وتلقينهم جميعاً مبادئ خلقية واحدة ، وتأليف قلوبهم جميعاً حول دين واحد يقوم على الحب والخير . وليس الانسجام الذى سيتحقق فى نفس الفرد إلا رمزاً وضمناً للانسجام الذى سيتحقق فى كيان المجتمع . ولا شك فى أنه ما زالت هناك عقبات يجب التغلب عليها . إذ يتعين على التفكير الوضعي أن يواصل الكفاح ليصبح مبدأ عاماً بمعنى الكلمة . وسوف لا يتم زوال الطريقة القديمة فى التفكير إلا بعد ضروب من الكفاح التى يتنبأ « كونت » بأنها ستكون دامية ومروعة . ولكن هذه الأزمات ، مهما كانت حدتها ، لا تستطيع أن تحول بين التطور الإنسانى وبين بلوغ غايته وفقاً للقانون الذى يخضع له هذا التطور .

خاتمة

١ - [علم الاجتماع محور رئيسي لفلسفة « كونت »]

لخص « كونت » نفسه - في آخر مؤلفه « دروس الفلسفة الوضعية » -
النتائج التي اعتد أنه وصل إلى تقريرها . وأولى هذه النتائج تتعلق بالناحية العقلية
(وهي التي تتغلب على النواحي الأخرى ، بالرغم من أن العقل يجب أن يخضع
للقلب في الحالة الوضعية) . فقد حقق مذهبه « انسجاماً عقلياً تاماً لم يتيسر
تحقيقه من قبل بدرجة مماثلة » ؛ بل لم يمكن تحقيقه في العصر البدائي الذي
كان يفسر الإنسان فيه ظواهر الطبيعة بإرادة الآلهة . ففي هذا العصر نفسه
ظهرت بواكير التفكير الوضعي بالرغم من عدم إدراك الناس لها ؛ في حين أن العصر
الوضعي لا أثر فيه مطلقاً لطريقة التفكير اللاهوتية أو الميتافيزيقية . أما من الناحية
الخلقية التي تأتي بعد ذلك ، فإن اتفاق العقول على المسائل النظرية وعلى العلاقات
بين الإنسان والإنسانية بوجه خاص سيجتج الوصول إلى ثقافة مشتركة تحدد
للجميع سبل الاقتناع بحقائق خلقية يتحمسون لها . وستنمو في الأذهان « أفكار
عامة » قوية تتسلط عليها ، وينشأ معها نوع من الاتفاق الإجماعي الذي لا يمكن
مقاومته . ويرى « كونت » أن هذا الاتفاق يستطيع تحقيق ما عجز عن تحقيقه
نظام العقوبات السائد : وهو درء الشر بدلا من عقابه ، وذلك في معظم الحالات
على الأقل . أما من الناحية السياسية فستنفصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية
انفصالاً تاماً ، وسيوجد أسلوب دائم للحكم يحقق النظام والتقدم في آن واحد .
وأخيراً سيمهد هذا المذهب من الناحية الجمالية لظهور فن جديد . وهذا الفن
لا يتصف بالأرستقراطية والتخصص ، كما كانت الحال في الفنون التي سادت منذ
عصر النهضة ، وإنما هو فن يتصل اتصالاً وثيقاً بآراء الناس وبحياتهم ، يألفه
الجميع ويستطيعون استساغته ، كما كانت الحال في فنون القرون الوسطى . وستصبح
الفكرة الوضعية عن الإنسان وعن الكون « مصدراً لا ينضب معينه » للجمال
(م - ٢٢)

الشاعري . وستنظم الديانة الوضعية ، أوديانة الإنسانية ، جميع هذه النتائج ، وستحيطها بسياج من الضمان والتقديس . وقد كرس أوجيست كونت « الفترة الثانية من حياته العلمية » لوضع أسس هذه الديانة وعقائدها ونظام العبادة فيها . ولسنا في حاجة إلى الدخول في تفاصيل هذه العقيدة الدينية حتى نرى أنها تقوم — كما تقوم الأخلاق والسياسة أيضاً — على « الاتساق العقلي التام » الذي تهتم الفلسفة الوضعية بوضع أسسه . وهذا الاتساق العقلي التام يتوقف بدوره على وحدة التفكير ؛ وهي تستند إلى شرطين ضروريين وكافيين وهما : « تجانس المذهب ووحدة النهج . » وقد وجدنا أن هذا التجانس وتلك الوحدة قد تحققا بالنسبة إلى جميع طوائف الظواهر الطبيعية . ولم يشذ عن ذلك إلا الظواهر الخلقية والاجتماعية . فأصبحت المشكلة إذن في صورتها النهائية تتلخص في السؤال الآتي : « هل يمكن دراسة الظواهر الخلقية والاجتماعية بنفس الطريقة التي تدرس بها الظواهر الطبيعية الأخرى ؟ » فإذا استحال ذلك وجب أن نستسلم لبقاء الفوضى العقلية إلى ما شاء الله ، وبالتالي لبقاء الفوضى في الأخلاق وفي النظم . أما إذا كان ذلك الأمر ممكناً فإن التفكير الإنساني يحقق الوحدة التي يصبو إليها . فاستحالة وجود علم الاجتماع معناها استحالة وجود سياسة ودين ثابتين . أما إذا أمكن تأسيس علم الاجتماع فإن جميع النتائج الأخرى تترتب عليه .

ولذلك فإن إنشاء علم الاجتماع يعد اللحظة الحاسمة في فلسفة « كونت » . فكل فكرة لديه تستمد من هذا العلم ، وكل فكرة تؤول إليه . وكما أن جميع المسالك في المذهب الأفلاطوني توصل إلى نظرية المثل ؛ كذلك نستطيع أن نلمح علم الاجتماع دائماً من خلال طرق المذهب الوضعي . فما أشبهه بالمركز الوحيد الذي تتلاقى عنده فلسفة العلوم ، ونظرية المعرفة ، وفلسفة التاريخ ، وعلم النفس ، والأخلاق ، والسياسة ، والدين . وبالإجمال تتحقق وحدة المذهب في هذا المركز . وهذه الوحدة هي أصدق دليل ، في نظر « كونت » ، على صحة ذلك المذهب .

وإذا نظرنا إلى علم الاجتماع باعتبار الغاية التي يرمى « كونت » إلى تحقيقها منه وجدنا حقاً أن هذا المذهب مذهب سياسي ، قبل أن يكون أي شيء آخر .

وبشهاد بذلك العنوان الثاني لمؤلفات « كونت » الكبيرة^(١) . أما إذا نظرنا إلى هذا العلم في ذاته فإننا نرى أنه يعبر في جوهره عن مجهود نظري؛ بل إنه المبدأ الذي قامت عليه إحدى الفلسفات بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة . وذلك لأن إنشاء العلم الاجتماعي جعل تحقيق ما سماه « كانت » « تجميع نتائج التجربة »^(٢) أمراً ممكناً .

وقد قام بعضهم بمحاولات ، قبل « كونت » لتحقيق هذا التجميع . ولكنهم كانوا يسلمون جميعاً منذ البداية بأن الفلسفة تتميز تميزاً نوعياً عن المعرفة العلمية بمعناها الحقيقي . وسواء أكانت الفلسفة إنشائية أم نقدية ، أو أجهت في مبدأ الأمر نحو البحث عن جوهر الأشياء أم نحو البحث عن قوانين الفكر ، فإن ذلك لا يقلل من صفاتها الذاتية التي خيل إلى الفلاسفة أنها تفصلها عن العلم الوضعي ؛ بل يسمح لها بالسيطرة على هذا العلم « وتفسير » مبادئه . وقد أنكر « كونت » هذه الفكرة البدئية . وحاول أن يحقق نوعاً من النجاح الذي لم يحققه سابقوه ، وذلك بأن يعتمد على مبدأ مضاد لمبدأهم .

وقد اعتمد في هدم المبدأ الذي ارتكن إليه من سبقه من الفلاسفة على أسباب استمدادها من الواقع والمنطق في آن واحد ، مع ملاحظة أن هذين النوعين من الأسباب يفسر كل منهما الآخر في مذهبه . ففي الواقع لم يتمكن أحد حتى الآن — كما يقول « كونت » — من إنشاء فلسفة تفرض نفسها على جميع المقول . فالذاهب المثالية ، والمادية ، ومذاهب وحدة الوجود ، مهما اختلفت أصولها أو أشكالها ، لم تصل إلا إلى هدم المذاهب المضادة لها دون أن تحقق لنفسها استقراراً نهائياً . « وقد زعمت هذه المذاهب أنها تستطيع تزويدنا بمعرفة عقلية لما هو خارج عن نطاق العلم بطبيعته ، وركبها الزهو بتفسير الجوهر ، والسبب ، والغاية ، ونظام ظواهر الكون . ولذا لم تستطع إلا أن تنشيء أفكاراً مؤقتة ، كانت بلا شك ضرورية في وقتها ، ولكن سرعان ما عفا عليها الزمن . وليس أي مذهب ميتافيزيقي إلا مذهباً لاهوتياً يصطبغ بالصبغة العقلية . وفي هذا سر ضعفه ؛ إذ

(١) يقصد المؤلف كتاب « السياسة الوضعية » : *Système de Politique Positive* .

(٢) « Totalisation de l'Expérience » .

سرعان ما يتجرد من الصفة التي أكسبته إيمان الناس به في الزمن الذي عاش فيه .
ولكن باسم أى مبدأ يحدد « كونت » ما يدخل في نطاق العلم وما يخرج
عن هذا النطاق ؟ أما كان يجب عليه ، حتى يبرر هذا النوع من التفرقة ، أن
يشرح ، قبل كل شيء ، في نقد العقل الإنساني ، أى في إنشاء نظرية المعرفة ، على
غرار النظرية التي قدمها لنا « كانت » في كتابه « نقد العقل المحض . » ؟ وقد
حاول « رنوثيه » أن يثبت أن فلسفة « كونت » تظل سطحية ، دون هذا النقد
الذي كان يجب أن يسبقها . كذلك يقول « ماكس مولر » بأنه ليس لنا أن ننظر
بعين الاعتبار إلى مذهب فلسفي يسلك طريقه ، كما لو كان « نقد العقل المحض »
لم يكتب .

ومعنى هذا الاعتراض ، في مجلته ، هو توجيه اللوم إلى « كونت » لأنه لم يحاول
القيام بما عدّه مستحيلاً : أى لأنه لم يحاول تحديد القوانين العقلية عن طريق تحليل
الفكر الذي يفكر في نفسه . ولكن قد يقال بأى حق يؤكد المرء أن ذلك
مستحيل ؟ وجوابه على ذلك أن هذه القوانين تشبه بقية القوانين الأخرى في أنه
لا يمكن الكشف عنها إلا عن طريق ملاحظة الظواهر الواقعية ، وأن الطريقة
الوحيدة التي تتناسب مع ملاحظة الظواهر العقلية هي الطريقة الاجتماعية . فهذه
الظواهر بحسب طبيعتها لا يمكن الوقوف عليها — وبخاصة من وجهة التطور —
إلا بالرجوع إلى تطور الإنسانية . فنظرية المعرفة التي يطالب بها « رنوثيه »
و « ماكس مولر » لا تموز الفلسفة الوضعية . وغاية الأمر أننا لا نراها ؛ لأنها
لا تظهر لنا في شكلها التقليدي . ومع ذلك فإنها تحتل مكانها في هذه الفلسفة .
ولكن بدلاً من أن تتألف من تحليل منطقي للفكر يوضع في مقدمة الفلسفة ،
فإنها لا تنفصل عن الفلسفة ذاتها . وهي أحد المظاهر العديدة لعلم الاجتماع ..

ويتضمن المذهب الوضعي ، كبقية المذاهب الأخرى ، أسلوباً لاستنباط
الأحكام بطريقة منهجية . ولكن هذا الأسلوب لا يعتمد على التجريد والمنطق ،
وإنما يعتمد على الحقيقة والتاريخ . وهو لا يحاول الوصول إلى قوانين العقل الإنساني
عن طريق بذل الجهد في التأمل الذي يعين ذلك العقل على استخلاص جوهره

الذاتي من بين الظواهر العارضة ، ولكنه يحاول الكشف عن هذه القوانين في المتتابع الضروري للمصور المختلفة التي تتألف منها مراحل التقدم لذلك العقل . فهذا المذهب يدرس « الذات العامة » كغيره من المذاهب ، وهي تلك الذات التي أراد « كانت » تحديد أشكالها ، ومقولاتها ، ومبادئها تحديداً يعتمد على الاستدلال المنطقي . ولكن هذه الذات العامة في مذهب « كونت » ليست ذلك العقل الذي يدرك نفسه خارج ، أو فوق ، نطاق شروط الزمان والتجربة ، إن صح هذا التعبير ؛ وإنما هي العقل الإنساني الذي يشعر بقوانين نشاطه عن طريق دراسته لماضيه الخاص . فالفلسفة الوضعية لا تهتم بتحليل « الذات المطلقة » أو « العقل العام » أو « الشعور الفكري » ، وإنما تحلل التاريخ العقلي للإنسانية . فهي لم تجهل إذن هذه المشكلة ، ولم تهمل دراستها ؛ ولكنها وضعتها في صيغة جديدة ، كما وجب أن تعالجها بمنهج جديد . .

وللناقد أن يبين عيوب هذا المنهج وعدم كفاية الصيغ التي أوردها . ولكن ليس له أن يعيب على الفلسفة الوضعية أنها لم تعالج المسألة على الوجه المألوف عند رجال الميتافيزيقا ، فيتخذ ذلك ذريعة للاعتراض عليها بما سبق بيانه . فإن في ذلك مغالطة وتهرباً من قرع الحجة بالحجة . فإذا كان « كونت » قد امتنع عن إنشاء نظرية عامة للمعرفة فإنه يفسر هذا الامتناع بأسباب فلسفية . فيحسن قبل إدانته أن نفحص هذه الأسباب . ولو قام بما لأمه « رنوقييه » و « ماكس مولر » على إغفاله لكان متناقضاً مع نفسه في هذه الحال ، ولما كان هناك سبب لوجود مذهبه . لقد اتجهت عناية « كونت » ، على وجه الخصوص ، إلى إصلاح مبدأ الفلسفة ذاته . فهل لنا بعد ذلك أن نعترض عليه بأن مبدأ الفلسفة لديه لا يطابق المبدأ الذي اختاره معارضوه ؟ وقصارى القول إن ما يميز المذهب الوضعي ، حسب رأى « كونت » ، هو أن فلسفته لا تحتاج في تكوينها إلى ما اعتقد « رنوقييه » و « ماكس مولر » ، على العكس ، أنه ضروري . فهل الحق في جانبهم أم في جانبه ؟ من البديهي أن هذه المسألة لا يكفي حلها بمجرد تأكيد كل من الفريقين المتعارضين رأيه ؛ بل يجب حلها أن نفحص المذاهب نفسها .

٢ — [تحول العلم إلى فلسفة]

ونستطيع تلخيص الموقف الذي اختاره « كونت » في عبارات وجيزة .
فإنه حين وجد أن الفلسفة — أو على الأقل الفلسفة كما كانت تُفهم حتى القرن التاسع عشر — لم تستطع أن تتخذ صفات العلم سواءً بنفسه عما إذا لم يكن من المستطاع إصابة حظ أكبر من النجاح إذا حاولنا أن نضفي صفات الفلسفة على العلم . وقد كان في استطاعته — كما فعل « كانت » — أن يقارن الثورة التي حاول القيام بها بالثورة التي أحدثها « كوبرنيك » في علم الفلك ، لولا أنه فضل أن يقدمها لنا على أنها نتيجة الإعداد والتمهيد الذي تم شيئاً فشيئاً في « تقدم » العلم والفلسفة نفسه .

وحينئذ حاول ، حسب تعبيراته الخاصة ، « أن يحول العلم إلى فلسفة » . ولكن ما الشروط اللازمة لهذا التحول ؟ فلو وجب أن يفقد العلم موضوعيته وحقيقته ونسبيته في هذا التحول لكي يكتسب صفات أحد المذاهب الميتافيزيقية لما كان هذا التحول غير مرغوب فيه ؛ بل لم يكن ممكناً . ولذا فإن التحول ينحصر في مجرد إعطاء العلم الصفة الفلسفية التي لم يكن قد اكتسبها بعد ، وهي صفة « العموم » . وبذلك يكتسب العلم الوضعي خاصية جديدة ، دون أن يستوجب هذا الأمر أن يفقد أي صفة من صفاته التي سبق له اكتسابها والتي تحدد قيمته . وعلى هذا الأساس نرى في « تحول العلم إلى فلسفة » أن ما يتحول في الواقع ليس هو العلم ؛ لأنه يظل على حاله حين يتحول من علم خاص إلى علم عام ؛ ولكن الفلسفة هي التي تتحول من باب أولى . فما لا شك فيه أن هذه الفلسفة تصبح بعد هذا التحول أعلى وأرق صورة عقلية للمعرفة الوضعية ، ولكنها تكون جزءاً من هذه المعرفة . لقد قيل إن « كونت » أنكر الفلسفة حين قصرها على مجرد « تعميم أرق النتائج التي تصل إليها العلوم . » ولكن ذلك تفسير خاطئ ، لفكرته . فالوظيفة التي قامت بها المذاهب الفلسفية حتى الآن كانت وظيفة ضرورية . ويأمل « كونت » أن يستمر مذهب في أداء هذه الوظيفة في

المستقبل . فبجانب العلم بمعناه الحقيقي ، وهو خاص دائماً ، يجب أن تقوم الفلسفة التي تمثل « وجهة النظر العامة . » وبهذا الشرط وحده يمكن إخضاع العقول « وتحقيق الاتساق العقلي التام . »

وعلى هذا النحو لا تكون الفلسفة مجرد « تعميم لأرقى النتائج التي تصل إليها العلوم » ؛ بل يجب أن تتم وحدة العلوم تبعاً لمبدأ عام ترتبط جميعها به . ويجب أن تكون الفلسفة بحق « تجميعاً لنتائج التجربة . » ولكن هذه الفلسفة ، وإن كانت لا تختلط بالعلم فمن الواجب ، مع ذلك ، أن تكون حقيقية : وكل معرفة حقيقية هي بالضرورة معرفة موضوعية ونسبية . ومجمل القول لا تتضمن التفرقة بين العلم والفلسفة اختلافاً نوعياً بين هذين النوعين من أنواع التفكير ؛ بل يوجد بينهما ، على العكس من ذلك ، تجانس في المبدأ ووحدة في المنهج .

هذا هو وجه التجديد في مذهب « كونت » . فقد كانت المشكلة في نظره تنحصر في الكشف عن مبدأ وحيد عام يشمل مجموع الظواهر الحقيقية التي توقفنا عليها التجربة . وقد عثر « كونت » على حل هذه المشكلة في اليوم الذي تم له فيه تأسيس العلم الاجتماعي . فالواقع أن علم الاجتماع يعمم المنهج الوضعي ، وذلك عند ما يمد هذا المنهج إلى آخر مجموعة من مجموعات الظواهر الطبيعية التي يصل إليها عقلنا [وهي الظواهر الاجتماعية] . أضف إلى ذلك أنه حين تم تأسيسه ، كعلم خاص ، اكتسب لهذا الأمر نفسه صفة العلم العام ، وصفة الفلسفة تبعاً لذلك . فعلم الاجتماع ، على اعتبار خاص ، سادس العلوم الأساسية وآخرها . ولكنه ، على اعتبار آخر ، العلم الوحيد ؛ لأنه يمكن النظر إلى العلوم الأخرى ، كما لو كانت ظواهر اجتماعية كبرى ؛ ولأن جملة ما يقع تحت إدراكنا يخضع للفكرة العليا التي تتمثل في الإنسانية .

وهكذا تم عملية تحول العلم إلى فلسفة . فإذا كان هذا التحول يبدأ من تاريخ تأسيس علم الاجتماع فإن هذا العلم الوضعي الأخير لم يعد يسمح لنا ، بعد تكوينه ، بأن نتصور إمكان الحصول على معرفة ذات طابع مطلق بالنسبة إلى أي ظاهرة من ظواهر الطبيعة . « فصفة النسبية للمبادئ العلمية لا تنفصل بالضرورة

عن الفكرة الحقيقية للقوانين الطبيعية ؛ كما أن النزوع الوهمي نحو أنواع المعرفة المطلقة يصاحب ، بصفة تلقائية ، استخدام الخرافات اللاهوتية أو المبادئ الميتافيزيقية^(١) .

وإذا نظرنا إلى الأمر في مجلته وجدنا أن موضوع العلم ينطبق ضرورة — حسبما يرى « كونت » — على موضوع الفلسفة . فكلاهما يعالج مجموعة الحقائق التي تقع تحت حسننا . والعقل الإنساني لا يفكر في الفراغ . وكل ما يستطيع أن يستخلصه من ذاته ، بدون الاستعانة بالتجربة ، وهم محض ، ولا قيمة له من الناحية الموضوعية (إن لم يكن سخفاً) . فإذا ظل العلم متشبثاً بفلسفة ميتافيزيقية فليس معنى ذلك إلا أنه يظل يتصور الحقيقة بأكملها ، أو جزءاً منها ، على أنها شيء مطلق ، أي أنه يظل يجهل أن قدرته تقصر عن الوصول إلى أبعد من معرفة قوانين الظواهر ، وأنه يتشبث بالبحث عن الجوهر والعلّة الأولى أو الغاية فيما يمس بعض هذه الظواهر . ولقد أتى على الإنسان حين من الدهر كان يتصور فيه الحقيقة بأكملها على هذا النحو . فكانت الفكرة العامة عن الكون إما ميتافيزيقية من جميع نواحيها ، وإما لاهوتية في بعض أجزائها . ولكن العقل الإنساني أنشأ العلم الوضعي تدريجياً ، وبدأ بأبسط الظواهر وأكثرها عموماً ، ثم انتقل منها إلى ظواهر أشد تركيباً . وفي آخر الأمر ظلت أشد الظواهر تركيباً على الإطلاق ، أي الظواهر الأخلاقية والاجتماعية ، مستعصية وحدها على الصورة العلمية . فإذا فرضنا أن هذا النوع الأخير من الظواهر أصبح يخضع للطريقة الوضعية كان معنى ذلك اختفاء طريقة التفكير الميتافيزيقية من تلقاء نفسها ؛ إذ أنها تغدو بدون موضوع حقيقي . ويستدعى ذلك في الوقت نفسه أن تصبح طريقة التفكير الوضعي عامة ، وهكذا يتم تأسيس الفلسفة الوضعية .

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير ظاهرتين هامتين ترتبط كل منهما بالأخرى وتحتلان مكاناً هاماً في تاريخ الفلسفة في القرن الحالى . والحقيقة الأولى هي أن مصير الميتافيزيقا يبدو مرتبطاً أشد الارتباط بمصير علم النفس ، والأخلاق ، وفلسفة التاريخ ، والعلوم الأخلاقية بوجه عام ؛ في حين أن الصلة بين علم

(1) Cours, IV, 237.

الطبيعة مثلاً والميتافيزيقا [أو ما بعد الطبيعة] تبدو واهية للغاية . والحقيقة الثانية هي أن تأسيس علم الاجتماع سبب في تأسيس الفلسفة الوضعية . فتظل الميتافيزيقا حية ما دام علم النفس يثير الجدل حول طبيعة النفس وحول قوانين الفكر ، وما دامت الأخلاق تثير الجدل حول العلة الغائية للإنسان ، وما دامت فلسفة التاريخ تثير الجدل حول الغاية القصوى للإنسانية ؛ بل يبدو ، في هذا المجال ، أن الميتافيزيقا تفضل المعرفة الوضعية في أنها تستطيع الوصول بالعقل الإنساني إلى مبدأ عام عن عالم الحقيقة . ويبدو أنها أكثر صلاحية لذلك إذا لاحظنا سهولة الاتفاق بين وجهة النظر المطلقة ووجهة النظر العامة ، كما أن فكرة الجوهر ، أيا كانت صورته ، تنتهي بسهولة إلى الفكرة العامة عن وحدة الجوهر . ولكن منذ اليوم الذي تقتصر فيه على البحث عن قوانين الظواهر النفسية ، والأخلاقية ، والاجتماعية ، ونطرح فيه كل فرض يتعلق بالأسباب والجواهر — كما حدث ذلك من قبل في المنهج الذي استخدم في دراسة الطوائف الأخرى من الظواهر — فإننا نحقق ثلاث نتائج في آن واحد وهي : القضاء على الفلسفة الميتافيزيقية ، وإنشاء العلم الاجتماعي ، وتأسيس الفلسفة الوضعية .

وقد بين لنا القانون الجوهري لعلم الاجتماع التطوري أن الحالة الميتافيزيقية ليست إلا مرحلة انتقال بين الحالة اللاهوتية والحالة الوضعية ؛ إذ أن العقل الإنساني لا يستطيع الانتقال مباشرة من الحالة الأولى إلى الحالة الأخيرة . فالحالة الميتافيزيقية ، التي تحتل عدداً كبيراً من الأشكال والدرجات ، توصله بطريقة غير محسوسة من إحدى الحالتين إلى الأخرى . والفلسفة الميتافيزيقية تشترك مع الفلسفة اللاهوتية في زعمها أنها تستطيع « تفسير » عالم الحقيقة عن طريق مبدأ أول ؛ كما أنها تشترك مع الفلسفة الوضعية في محاولتها البرهنة على هذه « التفسيرات » ، وجعلها تتفق مع المعلومات الحقيقية التي اكتسبت من قبل . فهي تخرج من اللاهوت لكي تنتهي إلى العلم . ولكنها ، مهما اقتربت من المعرفة الوضعية ، فإن مسحتها اللاهوتية الأصيلة لا تمحى أبداً . وإذا أجبر رجال الميتافيزيقا على الاختيار بين المذهب اللاهوتي والمذهب الوضعي فإنهم يختارون الأول بكل تأكيد . وذلك لأن جوهر الفلسفة الميتافيزيقية ينحصر في نزوعها نحو الحقائق

الطلقة ؛ في حين أن الفلسفة الوضعية لا تبحث إلا عن الحقائق النسبية . وقد عملت الفلسفة الميتافيزيقية على محو كل فائدة ذاتية لها حين مهدت الطريق أمام تقدم العلم الوضعي .

وحينئذ يستطيع « كونت » الإجابة على أولئك الذين يوجهون إليه اللوم لأنه لم يحدد للفلسفة وظيفة خاصة ، بأن مذهبه قد اهتم ، على العكس ، بتحديد الفلسفة وبتكوينها تكويناً أتم مما اهتم به أى مذهب آخر . فالواقع أن الفلسفة الميتافيزيقية لم تكن قط إلا حلا وسطا كان الغرض منه الوفاء على قدر المستطاع بحاجة التفسير اللاهوتي والعلم العقلي . ولكن الفلسفة الوضعية نقية خالصة لا تمزج بها عناصر متنافرة . وهي تخلع على مجموعة التجارب الطابع العقلي الذي نستطيع الطموح إليه ؛ وذلك لأنها تكشف عن القوانين ، وبخاصة عن القوانين الانسيكلوبيدية [العامة] . ولما كانت تجعل الإنسانية الهدف الأسمى لتفكيرها النظري ولنشاطها العملي في آن واحد فإنها تزودنا بأساس نهائى للأخلاق والسياسة ، وبموضوع للديانة : وهكذا تكون الفلسفة الوضعية ، في نظر « كونت » ، أحق بوصف الفلسفة من الميتافيزيقا ؛ لأنها تكفل لنا تجانس المعرفة « والاتساق العقلي التام » ؛ كذلك هي أحق بالطابع الدينى من الميتافيزيقا ؛ لأنها تبين لنا في النهاية أن الغاية الحقيقية للذكاء تنحصر في الإخلاص والتفانى للإنسانية .

٣ — [موقف الفلسفة الوضعية من الفلسفات السابقة]

إن كل مذهب فلسفى جديد يخضع ، بصفة عامة ، لاتبجاء مزدوج . فهو يحاول ، في آن واحد ، أن يقرر أصالته وأن يجد لنفسه بعض المذاهب السابقة التى تبشر به . ولذا فإنه ينقد المذاهب السابقة والمعاصرة حتى يصل إلى النتيجة الأولى . فيبين أنه أكثر نجاحا من المذاهب الأخرى في « تجميع نتائج التجربة » . ولكنه يجد في الوقت نفسه أن أصوله التاريخية واضحة لا تحتاج أبداً إلى العناء في إثبات تسلسلها .

وتحقق الفلسفة الوضعية هذا الشرط المزدوج كبقية المذاهب الأخرى . ومع

ذلك فهي تحقّقه بالقدر الذى تقتضيه طبيعتها الخاصة ، ويتضمنه تعريف موضوعها . وإذا توخينا الدقة فى التعبير قلنا إنها لا تأخذ نفسها بمحاولة دحض المذاهب الميتافيزيقية التى تعتقد أنها ستحل محلها ، وهى المذاهب التى تقاومها . إن هذه المذاهب أمينة على مبدئها عندما تحاول دحض الفلسفة الوضعية . ولكن هذه الفلسفة أمينة على مبدئها عندما لا تسلك سبيل المذاهب السابقة . ويكفى أن « تحدد مكان » هذه المذاهب فى التطور العام للعقل البشرى ، وأن تبين ، وفقاً لقانون هذا التطور ، كيف أن نفس الضرورات التى أدت إلى وجودها تؤدي أيضاً إلى اختفائها . لقد أدت هذه المذاهب وظيفتها وانتهى دورها . فلا أهمية إذن للمحاولات التى تقوم بها لئلا أجل حياة فى دور الاحتضار : إن الحالات التى يمتد فيها هذا الأجل تستطيع تعطيل سير التقدم ولكنها لا توقفه . ولذا فإن الفلسفة الوضعية هى الفلسفة الوحيدة التى يمكن أن تكون حكماً عادلاً كل العدل تجاه خصومها . فهى ، كما يقول « كونت » ، لا تلتزم « موقف النقد تجاه الماضى . » وإذا أرادت أن تثبت أقدامها فإنها فى غير حاجة إلى القتال وإلى استخدام العنف فى احتلال مكان المذاهب الفلسفية السابقة . فهى تحدد موضع جميع المذاهب من الوجهة التاريخية : أما هى فإنها تحدد مكانها لنفسها . وهى تستعيز عن الطريقة المجردة فى الجدل بطريقة النشأة التاريخية .

حقاً إن « كونت » يعترف بسلسلة طويلة من المفكرين الذين سبقوه حقيقة ، وساهموا فى تقدم التفكير الوضعى ، وقد انحدر هؤلاء فى اتجاهين مختلفين هما اتجاه الفلسفة واتجاه العلم ، ابتداء من « أرسطو » و « أرسيميدس » حتى « كوتدرسيه » و « جال » . ولكن هذا لا يحول دون أن تنظر الفلسفة الوضعية إلى نفسها على أنها ورثت جميع المذاهب الفلسفية ، حتى تلك المذاهب التى عارضت مبادئها أعظم معارضة . ذلك لأن هذه المذاهب الأخيرة تشبه غيرها من المذاهب فى أنها لحظات ضرورية فى التقدم الذى كان يجب أن يفضى إلى المذهب الوضعى .

وهكذا إذا نظرنا إلى علاقة هذا المذهب بالتفكير النظرى الميتافيزيقى الذى سبقه وجدنا أنه لا يدحض هذا التفكير ، لأنه لا يجد ضرورة لذلك ؛ بل لأنه

لا يستطيعه . ولكنه لا يرتضى هذا التفكير الميتافيزيقي كجزء منه ؛ لأنه لا يستطيع إدماجه فيه دون تناقض صريح . ومع ذلك فإنه يصدر عن هذا التفكير بالقدر الذى يصدر فيه عن العلم بمعنى الكلمة . وهذا هو ما اعترف به « كونت » نفسه . وإذن فقيم تنحصر العلاقة بين الفلسفة الوضعية وبين المذاهب السابقة إذا كانت هذه الفلسفة لا تحارب تلك المذاهب ولا ترتضيها ؟ — إن الجواب على ذلك هو أنها تحول وجهة نظر تلك المذاهب ، فتعرض ما درستته المذاهب السابقة من وجهة النظر المطلقة عرضاً يتفق مع وجهة النظر النسبية .

ولقد شهدنا ، فى أثناء هذا الكتاب ، كيف حوّر « كونت » ، صراحةً وجهة النظر المطلقة فى المذاهب السابقة إلى وجهة النظر النسبية . وربما كانت هناك بعض الجدوى فى أن نورد ملخصاً لهذا التحوير . ومع ذلك فنحن لا نزعم أن هذا الملخص واف .

تغيير وجهة النظر فى المذهب الوضعى	الفلسفة الميتافيزيقية
١ — التفرقة بين وجهة النظر الخاصة بالاستقرار ووجهة النظر الخاصة بالتطور ؛ وبين فكرة النظام وفكرة التقدم .	١ — التفرقة بين القوة والفعل [أرسطو] .
٢ — مبدأ شروط الوجود .	٢ — مبدأ الغائية .
٣ — تعريف الطبيعة الإنسانية بأنها ثابتة ؛ التطور لا يخلق شيئاً ولكنه يظهر القوى التى كانت كامنة فى هذه الطبيعة .	٣ — نظرية القوى الفطرية .
٤ — فكرة العالم .	٤ — فكرة الكون .
٥ — الفكرة القائلة بأن الإنسانية هى الفكرة العامة الوحيدة حقيقة ؛	٥ — كل الظواهر فى الكون يؤثر بعضها فى بعض تأثيراً عاماً ..

تغيير وجهة النظر في المذهب الوضعي	الفلسفة الميتافيزيقية
<p>لأن شروط وجود المجتمعات الإنسانية لا ترتبط بضرورة بقوانين تركيبنا العضوي فحسب ؛ بل ترتبط كذلك بكل القوانين الطبيعية والكيميائية التي يخضع لها كوكبنا ، وبالقوانين الميكانيكية للمجموعة الشمسية .</p>	
<p>٦ - ينحصر العلم في الاستعاضة عن مجرد ملاحظة الظواهر بالتكهن العقلي .</p>	<p>٦ - النظرية الأرسطوطاليسية عن العلم (المعرفة عن طريق الأسباب والمنطق) والنظرية الديكارتيية (المعرفة القياسية التي تبدأ من الحقائق الأولية) .</p>
<p>٧ - الهندسة والميكانيكا علوم طبيعية ، ولا يستطيع الجبر المحض أن يقرر مبادئهما .</p>	<p>٧ - مبادئ الرياضة قضايا تركيبية سابقة للملاحظة (كانت)</p>
<p>٨ - إن مجموعة قوانين العالم الذي يعيش فيه الإنسان هي المنظم الخارجي لسلوكه .</p>	<p>٨ - نظام الكون أساس للنظام الأخلاقي (الرواقيون ، سبينوزا ، ليبنتز)</p>
<p>٩ - يتم تطور الإنسانية وفقاً لقانون خاص .</p>	<p>٩ - هناك حكمة إلهية تعمل على توجيه تاريخ الإنسانية .</p>
<p>١٠ - لا يمكن إرجاع مختلف أنواع الظواهر الطبيعية بعضها إلى بعض ، ومع ذلك فإنها تتجه نحو هدف واحد . تزيد ثروة الظواهر الحقيقية لدى ظهور كل مرتبة جديدة</p>	<p>١٠ - إن فكرة القانون الطبيعي لا تتضمن بالضرورة المذهب الحركي (mécanique)</p>

الفلسفة الميتافيزيقية	تغيير وجهة النظر في المذهب الوضعي
١١ — نظرية خلود النفس .	١١ — نظرية « الوجود الذاتي » أو الخلود في شعور الآخرين .
١٢ — الدين المطابق للعقل .	١٢ — العلم الوضعي عن الإنسانية .

ومن الممكن أن يمتد هذا الجدول بسهولة . وهو يبين لنا ، مرة أخرى ، أن الثورات الحاصلة بحسب الظاهر في تاريخ الفلسفة ، أو في التاريخ العام على حد سواء ، لا تنحصر نتائجها في هدم الماضي بقدر ما تنحصر في تحويره . وعلى هذا النحو أمكن أن تبدو فلسفة « كانت » كما لو كانت مضادة كل التضاد لفلسفة « لينز » ومع ذلك ، فإننا نرى أن الميتافيزيقا لدى « لينز » توجد بأسرها تقريباً لدى « كانت » . وقد احتفظ « كانت » من هذه الميتافيزيقا الاعتقادية بفكرة المذهب ، ورفض الطابع الاعتقادي . وقد كان ذلك المسلك في الواقع غاية في الأهمية . كذلك كثيراً ما يعرض بعضهم الفلسفة الوضعية كما لو كانت إنكاراً صريحاً للفلسفة التي سبقتها . ولكن إذا حققنا الأمر كدنا نجد دائماً نفس المشاكل في كلتا الفلسفتين ، وكثيراً ما نجد كذلك أنهما تحلان هذه المشاكل حلولاً متشابهة . وهنا نرى أيضاً أن الأمر بصدد تحوير لوجهة النظر ، وهذا التحوير في الحقيقة خطير جداً بسبب كل ما يتضمنه من نتائج .

وكثيراً ما ترجع الأخطاء في التأويل إلى عديم الرجوع إلى التاريخ . ومتى صيغت هذه الآراء الخاطئة ، وارتضاها الرأي العام ، فمن المسير تصحيحها . ولا بد من انقضاء زمن طويل حتى تبدو أوجه الشبه العميقة التي تحجبها أوجه الخلاف السطحية . فقد ظل « كانت » سنوات طويلة يعد في فرنسا — بحسن نية — من الشكاك . وكان هؤلاء الذين ينقدونه لا يتصورون أنه من المستطاع أن يقلع الرء عن المذهب الاعتقادي الميتافيزيقي^(١) ، دون أن يؤدي ذلك ، في الوقت نفسه ،

(1) Le Dogmatisme métaphysique.

إلى التخلص من النظريات التي تشكل بها هذا المذهب قبل « كانت » . وبالمثل بدا مذهب « كونت » في نظر معظم خصومه بمظهر الإنكار الصريح للفلسفة ؛ لأنه كان يبدو لهم أن مصطلح « فلسفة » يتنافى مع مصطلح « نسبي » . ولكن هذا المذهب الذي يعد مجهوداً لتحقيق وحدة العقل و « الاتساق المنطقي التام » من وجهة نظر العلم الوضعي يفضى ، في حقيقة الأمر ، إلى تحديد المشاكل التقليدية في صورة تتفق مع روح عصرنا .

٤ — [مستقبل العلوم الأخلاقية والاجتماعية]

إذا كانت صلة التسلسل التاريخي بين فلسفة « كونت » وبين المذاهب السابقة شديدة الظهور فليس معنى ذلك أن هذه الفلسفة لم تأت بجديد . فعلى العكس من ذلك ، نرى أن « تحوير » المشاكل ، والمجهود المستمر للاستعاضة بوجهة النظر النسبية عن وجهة النظر المطلقة يفضيان إلى نتائج خطيرة تمتد آثارها الهامة إلى أبعد اليادين . ولقد بدا بعض هذه النتائج مباشرة فساد ، أول الأمر ، في اطلاع الجمهور على خصائص الفلسفة الوضعية . أما النتائج البعيدة التي لم تكن أقل أهمية من الأولى فقد استغرقت زمناً طويلاً حتى بدت للعيان . وكانت النتائج السلبية هي وحدها تقريباً النتائج التي استرعت الانتباه بآدي ذي بدء . فبدا أن الخاصية الجوهرية في الفلسفة الجديدة تنحصر في إنكار مشروعية — بل إمكان — الميتافيزيقا في جميع أشكالها : كعلم النفس العقلي ، والنظرية الفلسفية في المادة والحياة ، واللاهوت العقلي وهلم جرا . كما بدا أنها تنكر علم النفس الذي يستخدم طريقة التأمل الباطني ، وعلم الأخلاق في صورته التقليدية وكذلك المنطق . وفي الجملة كانت هذه الفلسفة تستبعد جميع الأجزاء التي كان يتألف منها « برنامج الفلسفة » واحداً بعد آخر . وهكذا بدا أن ذلك المذهب الذي اتخذ لنفسه اسم المذهب « الوضعي » كان مذهباً سلبياً بصفة خاصة .

ومع هذا فإن هذا السلب كان لا ينصب ، في الحقيقة ، إلا على فكرة « العلوم العقلية أو الفلسفية » المزعومة . وقد عاب « كونت » على هذه العلوم

ما كان يطلق عليه « أرسطو » اسم « البحث عما لا جدوى فيه » . ولما طبق مبدأ النسبية بدقة رفض التسليم بأى شيء مطلق . وحينئذ كان على آتم وفاق مع نفسه عند ما رفض قبول المذاهب التى كانت تعتمد على مبادئ ميتافيزيقية . ولكن ما أبعد هذا الجانب السلبي التام فى فلسفته عن أن يكون الجانب الذى يوقفنا على حقيقة تلك الفلسفة على خير وجهه . وحسبنا قول « كونت » : « إن المرء لا يهدم إلا ما يستطيع استبداله بغيره » .

فلم يكن هدفه إذن هو هدم العلوم النفسية والأخلاقية والاجتماعية ، وإنما العمل على تغيير وجهة نظرها . ولقد سبق أن رأينا أن الفلسفة الوضعية لا تنكر إمكان وجود علم النفس ؛ بل تقرر ، على عكس ذلك ، أن الظواهر النفسية تشبه الظواهر الأخرى فى أنها تخضع لقوانين ، وأنه يجب البحث عن هذه القوانين باستخدام النهج الوضعى . وهى لا ترفض إلا علم النفس لدى أصحاب نظرية المعانى باعتبار أنه علم تجريدى ، وعلم النفس الذى قال به « كوزان » باعتبار أنه ميتافيزيقى . وهى تطمح إلى أن يتخذ عالم النفس ، حيال الظواهر التى يدرسها ، نفس المسلك التى يتخذها عالم الحياة أو عالم الطبيعة [كل تجاه موضوع بحثه] ، وإلى وجوب الحذر بكل عناية من كل بحث فى السبب أو فى الجوهر ، وإلى ضرورة اطراح كل فكرة ميتافيزيقية أو خلقية مبيتة . وفى هذه الحال يمكن إنشاء علم لدراسة الظواهر النفسية . ومع هذا فلن يستطيع ذلك العلم دراسة أسمى الوظائف العقلية إلا فى « الكائن العام » أى الإنسانية . ويستطيع المرء — لو أراد — أن يطلق على هذا العلم اسمه التقليدى ، وإن كان الفارق بينه وبين علم النفس القديم هو الفارق بين علم الكيمياء وبين كيمياء الشعوذة .

ويفضى مثل هذا التحوير إلى نشأة علم الاجتماع . وهنا أيضاً نجد أن الشرط الضرورى فى المعرفة العلمية للظواهر والقوانين هو أن يتخذ العقل مسلكاً جديداً تجاه هذه الظواهر . فيجب أن نحدد مسلكنا منها تبعاً لما تنطوى عليه من أشياء تتمنا بصفة ذاتية ، وأن نفحصها من جهة ما تحتوى عليه من « عناصر اجتماعية بمعنى الكلمة » كما يفعل عالم وظائف الأعضاء الذى يدرس ما تحتوى عليه ظواهر

الكائن المسمى من « عناصر بيولوجية بمعنى الكلمة ». وقد كان « دور كايم » — وهو الخليفة الحقيقي لأوجيست كونت — محققاً عند ما رأى أن هذا هو الشرط الذى لا يمكن أن يوجد علم الاجتماع الوضعى دونه . فعلم الاجتماع لا يكتسب صفة العلم إلا إذا كانت هناك ظواهر اجتماعية بالمعنى الحقيقي لهذا المصطلح ، وإلا إذا كانت خاضعة لقوانين خاصة ، بصرف النظر عن القوانين الطبيعية العامة التى تخضع لها أيضاً . ولن يوجد هذا العلم حقيقة إلا إذا كانت هناك خواص موضوعية ثابتة تميز هذه الظواهر تمييزاً كافياً عن الظواهر المسماة بالظواهر النفسية . فمذ الآن نرى أن علم النفس الوضعى قد نشأ بالفعل . أما علم الاجتماع الوضعى فهو فى طريق نشأته . كذلك يتشكل كل من علم اللغة ، وعلم الأديان ، وتاريخ الفن بصورة وضعية . ولا شك فى أن الحركة التى بدأت والتى لا تشهد سوى بواكيرها سوف تمتد إلى حد أبعد مما نظن . وهى تقتضى التفرقة ، ولو بصفة مؤقتة فى الأقل ، بين المصلحة العلمية والمصالح السياسية والأخلاقية والدينية . ولقد تحققت هذه التفرقة فيما يمس جانباً كبيراً من معرفتنا : أما فى الجوانب الأخرى فما زالت لا تروق فى نظر معظم العقول التى تخضع لمعادات عقلية قد صرت بها قرون عديدة . وإنا لنألف الآن التفكير النظرى المجرد فى الطبيعة الفيزيقية أو الكيميائية تفكيراً منزهاً تماماً عن الغرض فيما يتعلق بالعواقب الميتافيزيقية التى تترتب على النتائج التى سنهتدى إليها ؛ وذلك لأننا على يقين من أن قوانين هذه الظواهر لا تقتضى بالضرورة إلى أى نتيجة من هذا القبيل ، أو أنها يمكن أن تتفق — دون اكتراث على وجه التقريب — مع المذهب الميتافيزيقى الذى يحلو لنا أن نرضيه دون غيره من المذاهب . فما وجه « دلالة » علم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم التاريخ الطبيعى فيما يتعلق بمصير الإنسان أو العلة الأولى للكون ؟ لا شئ . وإنا لا نفكر فى أن ندهش لهذا الأمر . فنحن نقضى بأن هذه العلوم مطابقة لتعريفاتها إذا كانت تطلعننا على قوانين الظواهر ، وإذا أتاحت لنا معرفة هذه القوانين أن تؤثر بطريقة عقلية وفعالة فى مجرى الطبيعة ، وذلك داخل حدود معينة .

فهل انتهينا إلى نفس هذه المرحلة فيما يتعلق بعلم النفس ، والعلوم الأخلاقية

والاجتماعية ؟ إن هناك ما يدعو إلى الشك في ذلك . وإن لاسم « العلوم الأخلاقية » مغزى كبيراً في هذا الصدد . ونحن لا نستطيع أن نحول دون أنفسنا ودون التفكير في أن هذه العلوم « تدل » على شيء خارج عن موضوعها . وما زال علم النفس في نظر عدد كبير من المدارس في القرن الحالى طريقاً يقود إلى الميتافيزيقا . وفيه تبدو روحانية النفس وخلودها موضع اهتمام مباشر . ولقد وجد علم الاقتصاد السيامى التقليدى — بصفة شعورية يختلف وضوحها قلة أو كثرة — أنه « يدل » على مشروعية النظام الرأسمالى فى العصر الحديث ، فعرض هذا النظام على أنه مطابق للقوانين الطبيعية . أما المذهب المادى التاريخى الذى قال به « ماركس » فإنه « يدل » على ضرورة المذهب الجماعى . وكثيراً ما يُستخدم التاريخ فى خدمة المصالح الوطنية أو الأحزاب السياسية .

وتنحصر الفكرة الموجّهة لدى « كونت » — وهى فكرة خصبة وجديرة بالملاحظة إلى حد كبير جداً — فى أن العلوم التى تُفهم على هذا النحو ، ما زالت فى مرحلة طفولتها ، وليست جديرة بأسمائها . ويذنب هؤلاء الذين يكرسون لها جهودهم أن يبدأوا بإقناع أنفسهم أنها لا تشهد فى صالح المذهب الروحى أكثر مما تشهد فى صالح المذهب المادى [فى علم النفس] ، وأنها لا تعضد حماية التجارة أكثر مما تعضد حرية المبادلة [فى علم الاقتصاد السيامى] ، كما أن علم الكيمياء لا يشهد فى صالح وحدة الجواهر أو تعددها فى الكون . وفى وسع هؤلاء أن يتعلموا على مدرسة العلوم الأكثر تقدماً ، حتى يفرقوا بين موضوع البحوث العلمية وبين المسائل الميتافيزيقية أو العملية . وسيرى هؤلاء أن العقل الإنسانى لم يبدأ أيضاً بتقرير هذه التفرقة فى دراسة الطبيعة غير العضوية والطبيعة الحية . فقد ظل زمناً طويلاً لا يستطيع التفكير فى الظواهر الطبيعية إلا بطريقة دينية . ولولا ما بذله العلماء والفلاسفة اليونانيون من جهود جديرة بالإعجاب فى هذه الناحية لكان من المحتمل أن نظل فى تلك المرحلة حتى اليوم ، ولكان على الفلسفة الوضعية أن تنتظر اللحظة التى تولد فيها . أما اليوم فقد ولدت هذه الفلسفة ، وهى تتطلب — حتى تثبت أقدامها بصفة نهائية — أن تصبح الطبيعة الإنسانية ،

فردية كانت أم اجتماعية ، موضوعاً لعلم منزّه عن المصلحة العملية ، كما هي الحال فيما يتعلق بعلم الطبيعة وعلم الحياة . وعند ذلك فقط يمكننا القول بأن « العلوم الاجتماعية » قد نشأت بصفة نهائية .

وفي الحقيقة لما كان موضوع هذه العلوم هو نفوسنا الخاصة ، على نحو ما ، فإنه يبدو من الغريب أن ننظر إلى هذا الموضوع نفس النظرة التي نوجهها إلى الأملاح أو الأجسام البلورية . فما زلنا نصر على اعتقاد أن كل معرفة من هذا القبيل تتضمن ، بمجرد تحصيلها ، تطبيقات عاجلة على حالتنا الاجتماعية وعلى سلوكنا . ولكن ليس ذلك إلا وهماً . أليس الوسط الذي نعيش فيه والقوى التي تؤثر فينا من الخارج ذات أهمية بديهية كبرى في حياتنا ؛ بل في بقائنا اللذين يتوقفان على هذا الوسط في كل لحظة ؟ وبالرغم من هذه الأهمية فإننا نسمي وراء المعرفة العلمية المجردة المحضة التي توقفنا على القوانين ؛ لأننا نعلم أن تأثيرنا في القوى الطبيعية بطريقة فعالة يتوقف على العلم . كذلك نفرق بين علم وظائف الأعضاء وبين فن العلاج والطب . وستتوقف التربية والاقتصاد الوطني والسياسة ، وجميع الفنون الاجتماعية في جملة القول ، على العلم النظري الذي يدرس الطبيعة الفردية والاجتماعية للإنسان ، وذلك بعد أن ينشأ هذا العلم عن طريق منهج وضئى بحث ، وعندما لا يبحث عن شيء آخر « يبرهن عليه » سوى القوانين .

وربما كان هذا عملاً يتطلب قروناً عديدة . فنحن لم نشهد منه سوى بداياته الأولى . ولم نكون بعد لأنفسنا إلا فكرة غامضة عن السياسة التي تقوم على أساس العلم . ونحن لا ندري ما النتائج التي سيفضي إليها يوماً ما علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي إذا أصبحا علمين وضعيين . ولقد سبق « كونت » غيره إلى نتائج ما كان من الممكن التنبؤ بها مباشرة . وتلك صفة أخرى تجمع بينه وبين « ديكارت » الذي سبق أن قارناه به في مناسبات عديدة . فإن « ديكارت » لما تخيل مثالا رياضياً أعلى للعلم الطبيعي صور لنفسه مشكلات الطبيعة — وبخاصة الطبيعة الحية — على نحو أقل تعقيداً مما هي عليه بكثير . أما اليوم فإن علماءنا لا يجراؤن على أن يضعوا لأنفسهم مسائل بيولوجية كان حلها يبدو أمراً هيناً في

نظره . كذلك فعل « كونت » . فإنه لما سلم بأن الظواهر الأخلاقية والاجتماعية يجب أن تكون موضوعاً لعلم كشأن ظواهر الطبيعة غير العضوية والطبيعة الحية — اعتقد أن هذا العلم الجديد قد أحرز ، عن طريق بحوثه الخاصة ، تقدماً يفوق بكثير ما أحرزه بحسب الحقيقة .

ومن اليسير تفسير خطأه . فقد كان شديد اللهفة على البدء « بإعادة التنظيم الاجتماعي » الذي ربي فلسفته من أجله . ثم لما كوّن لنفسه فكرة عن العلم الاجتماعي اضطر إلى إقناع نفسه بأن الكشف عن القانون الديناميكي الكبير — وهو قانون الحالات الثلاث — كاف في تأسيس هذا العلم نهائياً . ففي نظره أن « أهم الخطوات قد تمت بالفعل . » والآن يرى علماء الاجتماع أن عليهم أن ينشئوا هذا العلم بأسره تقريباً . . وهنا أيضاً قد تفيدنا المقارنة بين « ديكارت » و « كونت » مرة أخرى . فإننا نستطيع التفرقة ، دون مشقة كبرى ، في إنتاج كل منهما بين نصيب العالم بالمعنى الصحيح وبين نصيب الفيلسوف . فكونت عالم اجتماع بنفس القدر الذي يمد فيه « ديكارت » عالم طبيعة . ولقد لقيت فروضهما نفس المصير الذي لقيته سائر البحوث العلمية التي عرض « كونت » تطورها الضروري عرضاً بارعاً . أما القسم الآخر من إنتاجهما ، وهو ذو طابع أشد عموماً ، فإنه يتصف بخصائص أكثر دواماً ، وبهذا المعنى نستطيع القول بأن فلسفة « كونت » النظرية — إذا نحن استثنينا ما تحتوى عليه من فروض سياسية ودينية تنتمي إلى نوع آخر من البحوث — ما زالت تنمو وتؤثر حتى في هؤلاء الذين يحاربونها .

الفهرس

صفحة

مقدمة الترجمة : نبذة عن حياة « كونت » وفلسفته	اب، ج، الخ
مقدمة المؤلف	
١ — أثر الثورة الفرنسية	١
٢ — أصالة « كونت » في بحث الظواهر الاجتماعية	٤
٣ — وحدة المذهب عند « كونت »	١١
٤ — منهج هذا الكتاب	١٤

الكتاب الأول [من صفحة ٢٢ إلى ١١٨]

الفصل الأول : المشكلة الفلسفية

١ — تنظيم الحياة العقلية	٢٢
٢ — الاستعاضة بالتفكير العلمى عن التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى	٣٠

الفصل الثانى : قانون الحالات الثلاث

١ — علم الاجتماع نقطة بدء وانتهاء	٣٤
٢ — تفسير هذا القانون عن طريق التطور التاريخى والطبيعى للانسان	٣٨
٣ — أهمية قانون الحالات الثلاث	٤٥

الفصل الثالث : تصنيف العلوم

١ — خطة في عرض الفلسفة الوضعية	٤٨
٢ — أساس هذا التصنيف	٥١
٣ — نقد « سبنسر » لهذا التصنيف	٥١
٤ — أهمية تصنيف العلوم في فلسفة « كونت »	٥٥

الفصل الرابع : العلم

١ — منابع العلم	٥٩
٢ — يتركب العلم من القوانين لا من الظواهر	٦٥
٣ — نسبية العلم	٦٩

الفصل الخامس : الظواهر والقوانين

١ — وحدة العلم	٧٧
٢ — مبدأ الحتمية	٨١
٣ — تقدم مبدأ الفائية	٨٤

صفحة

- ٤ — نسبية القوانين ٩٣
٥ — تعميم القوانين ٩٨

الفصل السادس : المنطق الوضعي

- ١ — الفكرة التقليدية في المنطق ١٠٢
٢ — العلاقة بين المنطق والعلوم الأخرى ١٠٥
٣ — وجهتا النظر الموضوعية والذاتية ١١٣

الكتاب الثاني [من صفحة ١١٨ إلى ٢٠٦]

فلسفة العلوم

- تقديم ١١٨ — ١٢١

الفصل الأول : العلوم الرياضية

- ١ — صلة العلوم الرياضية بالعلوم الأخرى ١٢٢
٢ — وظيفة العلوم الرياضية ١٢٤
٣ — الهندسة ١٢٩
٤ — الميكانيكا ١٣٤

الفصل الثاني : علم الفلك

- ١ — موضوع علم الفلك ١٣٩
٢ — الملاحظة والفرض في علم الفلك ١٤٣
٣ — تطور رأى « كونت » في علم الفلك ١٤٥

الفصل الثالث : علوم العالم غير العضوى

- ١ — العلاقة بين علم الطبيعة وعلم الفلك ١٥١
٢ — التفرقة بين الفروض الجيدة والفروض الرديئة في علم الطبيعة ١٥٥
٣ — الكيمياء ١٥٩
٤ — كيف تهيمن الفلسفة الوضعية على العلوم ؟ ١٦٤

الفصل الرابع : علم الحياة

- ١ — أصالة الظواهر الحيوية ١٦٨
٢ — العلاقة بين دراسة الأعضاء ودراسة الوظائف ١٧٠
٣ — مناهج علم الحياة ١٧٣
٤ — تصنيف الكائنات الحية ١٧٧
٥ — الفرق بين الوظائف العضوية والوظائف الحيوانية ١٧٩
٦ — هل استطاع علم الحياة التخلص من الآراء الميتافيزيقية ؟ ١٨٢

الفصل الخامس : علم النفس

- ١ — نقد المدارس السيكولوجية الميتافيزيقية ١٨٦
- ٢ — عرض لأراء « كابانيس » و « جال » وتقددها ١٩٢
- ٣ — تطور فكرة « كونت » عن علم النفس بعد تأسيس علم الاجتماع ١٩٦
- ٤ — فكرة « كونت » النهائية عن علم النفس ٢٠٣

الكتاب الثالث [من صفحة ٢٠٧ إلى ٢٩٥]

الفصل الأول : الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية

الفن واللغة

- ١ — الصلة التدريجية بين الإنسان والحيوان ٢٠٧
- ٢ — دحض النظرية القائلة بانقطاع الصلة بين الإنسان والحيوان ٢١١
- ٣ — نظرية اللغة في القرن الثامن عشر ٢١٤
- ٤ — منطق العواطف وأثره في اللغة ٢٢١

الفصل الثاني : ملاحظات عامة على العلم الاجتماعي

- ١ — مرتبة علم الاجتماع في تصنيف العلوم ٢٢٥
- ٢ — العلاقة بين علم الاجتماع وعلم الحياة ٢٢٩
- ٣ — منهج البحث في علم الاجتماع ٢٣٢
- ٤ — كيف يستخدم المنهج التاريخي في علم الاجتماع ؟ ٢٣٧
- ٥ — استخدام الطريقة القياسية في علم الاجتماع ٢٤٠

الفصل الثالث : الاستاتيكا الاجتماعية

- ١ — الأسرة هي النواة الأولية للمجتمع ٢٤٥
- ٢ — العاطفة قوام الأسرة والتعاون قوام المجتمع ٢٤٨
- ٣ — غموض فكرة « كونت » عن أجزاء المجتمع ووظائفها ٢٥٢

الفصل الرابع : الديناميكا الاجتماعية

- ١ — عرض تاريخي لفكرة التقدم ٢٥٦
- ٢ — فكرة « كونت » عن التقدم ٢٦٠
- ٣ — الاعتراضات التي وجهت إلى فكرة التقدم ٢٦٢

الفصل الخامس : فلسفة التاريخ

- ١ — الوحدة غاية للإنسانية ٢٧٥
- ٢ — دفاع « كونت » عن العصور الوسطى ٢٧٦
- ٣ — الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث ٢٨٢

- ٤ — حرية النقد حدود
٥ — منابع فلسفة التاريخ لدى « كونت »

الكتاب الرابع [من صفحة ٢٩٦ إلى ٣٥٦]

الفصل الأول : مبادئ الأخلاق

- ١ — المدارس الأخلاقية في القرن الثامن عشر ٢٩٧
٢ — خصائص الأخلاق الوضعية ٣٠٠
٣ — تحديد المشكلة الأخلاقية ٣٠٣
٤ — مكانة الأخلاق الوضعية ٣٠٨

الفصل الثاني : الأخلاق الاجتماعية

- ١ — مبادئ النظام الاقتصادي في عصر « كونت » ٣١٢
٢ — موقف الفلسفة الوضعية من مشكلة إعادة تنظيم المجتمع

الفصل الثالث : فكرة الإنسانية

- ١ — الفرد صنعة المجتمع ٣٢٧
٢ — الإنسانية موضع تقديس وعبادة ٣٣١

الخاتمة

- ١ — علم الاجتماع محور رئيسي لفلسفة « كونت » ٣٣٧
٢ — تحول العلم إلى فلسفة ٣٤٢
٣ — موقف الفلسفة الوضعية من الفلسفات السابقة ٣٤٦
٤ — مستقبل العلوم الأخلاقية والاجتماعية ٣٥١
الفهرس ٣٥٧
استدراك ٣٦١

استدراك

الصواب	الخطأ	العدد	العدد	الصواب	الخطأ	العدد	العدد
معتذرا	معتذرا	٧	٨٨	الى	الى كتابه	٢	١٣٠
شعر	شعر بها	٢٥	١٠٦	أن	بأن	٤	١٦
الوضعية	الوضعية	٢١	١٤٠	قوربنيق	قوربنيق	١٥	٢٣
٢	٣	١١	٢٤٨	وتاريخ	تاريخ	١٥	٣٠
تتفرع	تتفرع	٣	٢٧٢	نيوتن	نيوتن	٢١	٣٢
فيها	فيه	١١	٣١٥	لتيسير	لتيسير	٥	٥٦
مدأ	مبدأ	٩	٣٢٩	هندستين	هندستان	٢٣	٦٨
جميعا	جميعا	١٣	٣٣٠	آخرين	أخريان		

كتب أخرى للدكتور محمود قاسم

- La Théorie de la connaissance d'Averroès et son
interprétation chez St. Thomas d'Aquin.
- Les Dogmes religieux chez Averroès.

- ٣ - المنطق الحديث ومناهج البحث . الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ (نفذت ويعاد طبعه الآن) .
- ٤ - في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام - الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .
- ٥ - قواعد المنهج في علم الاجتماع « لإميل دوركايم » - ترجم بتكليف من وزارة المعارف ، ونشر في مكتبة النهضة المصرية .
- ٦ - مقدمة في علم النفس الاجتماعي « لشارل بلدونل » بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور ابراهيم سلامة - الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .
- ٧ - التربية الوظيفية - ترجم بتكليف من وزارة المعارف .
- ٨ - مبادئ علم الاجتماع الديني « لروجييه باستيد » . الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .
- ٩ - الأخلاق وعلم المواد الخلقية « لليفي بريل » - ترجم بتكليف من وزارة المعارف .

كتب أخرى للدكتور السيد محمد بدوي

- ١ - المدخل في علم الاجتماع تأليف « مونيه » ، ترجمه وقدم له وعلق عليه - الناشر : دار نشر الثقافة بالإسكندرية .
- ٢ - التربية الأخلاقية . تأليف « إميل دوركايم » ترجمه بتكليف من وزارة المعارف (تحت الطبع) .

مطبعتا الجند البياض العربي
وشارع مقبلة باشا كاسل - لاغوس

Bibliotheca Alexandrina



0206229